

Den Horizont erweitern: geschlechtsspezifische Perspektive des alltäglichen Lebens und der Gewohnheiten in einer islamischen Subkultur des Sudans

Nageeb, Salma A.

Veröffentlichungsversion / Published Version
Arbeitspapier / working paper

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Nageeb, S. A. (2002). *Den Horizont erweitern: geschlechtsspezifische Perspektive des alltäglichen Lebens und der Gewohnheiten in einer islamischen Subkultur des Sudans*. (Working Paper / Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie, Forschungsschwerpunkt Entwicklungssoziologie, 341). Bielefeld: Universität Bielefeld, Fak. für Soziologie, Forschungsschwerpunkt Entwicklungssoziologie. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-422247>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



Universität Bielefeld

Fakultät für Soziologie

**Forschungsschwerpunkt
Entwicklungssoziologie**

**Sociology of Development
Research Centre**

Universität Bielefeld - Postfach 100131 - 33501 Bielefeld, Germany / Telefon (0521) 106-4650/4221, Fax (0521) 106-2980
<http://www.uni-bielefeld.de/sdrc>, E-Mail: sdrc@uni-bielefeld.de

Working Paper N° 341

Den Horizont erweitern:

Eine geschlechtsspezifische Perspektive des Alltags und der Lebensgewohnheiten in einer islamistischen Subkultur des Sudans

Salma A. Nageeb

Bielefeld 2002

ISSN 0936-3408



Einleitung

Seit den späten 1980er Jahren erlebt der Sudan einen intensiven kulturellen Wandel, der von der muslimischen Bruderschaft vorangetrieben wird, die die Macht nach dem Militärputsch von 1989 übernommen hat. Das Projekt des *umma*-Aufbaus – d.h. der islamischen Nation – verkörpert das politische Kredo des islamistischen Staates. Gleichzeitig legitimiert es verschiedene institutionelle, gesetzliche und gesellschaftliche Veränderungen, die die sudanesishe Gesellschaft im Rahmen des vom islamistischen Staat angestrebten Islam homogenisieren soll. In diesem Sinne beinhaltet die Errichtung des Nationalstaates einen Bruch mit dem Volksislam oder den existierenden Kulturen und Lebensstilen. Noch wichtiger ist, sie zwingt „traditionelle“ Muslime zu einem „korrekten Islam“ und legitimiert diesen als eine Art der sozialen Differenzierung und Akkulturation.

Dieser Artikel stützt sich auf eine empirische Forschung¹, die ich in der sudanesischen Hauptstadt Khartoum 1998-99 durchgeführt habe. Er soll aufzeigen, wie ein Mitglied einer islamistischen Subkultur durch islamische Gewohnheiten im Alltag eine Weltanschauung entwickelt und zur Erkenntnis kommt, dass der Mensch dadurch eine veränderte gesellschaftliche Stellung erlangt. Die symbolischen islamischen Praktiken unterscheiden sich von den lokalen Kulturen und heben Verbindungen zu Institutionen hervor, die diese Praktiken als „den wahren“ oder „richtigen“ Islam legitimieren. Gleichzeitig gehen sie über soziale Abgrenzungen hinaus, leugnen und verwerfen sie, während die Menschen für sich in Anspruch nehmen, dass sie durch besondere Symbole und islamische Praktiken verbunden sind.

Die in diesem Artikel verwendete geschlechtsspezifische Perspektive zielt darauf ab, Frauen als eine Kategorie zu dekonstruieren, je nachdem wie sie zur „Islamisierung“ stehen. Wenn es um den Islam und gesellschaftlichen Wandel geht, werden Frauen oft als die „meist betroffene Gruppe“ angesehen. Oft meint man, dass geschlechtsbedingte Trennungen, Räume und Grenzen Frauen als Opfer an den Rand der Gesellschaft oder zumindest in eine Position drängen, in der ihr Wert im Sinne von Einflussnahme auf Veränderungen in den diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken ideologischer Bewegungen wie dem Islamismus begrenzt ist. In der Tat sind Frauen Teil der islamischen Referenzen des Staates und anderer Autoritäten. Körper, Bewegungen, Verhalten und soziale Interaktion der Frauen unterliegen einer ge-

¹ Dieser Artikel beruht auf der Feldforschung zu meiner Promotion, die von Frau Professor Gudrun Lachenmann und Herrn Professor Günther Schlee betreut und von der Fakultät für Soziologie der Universität Bielefeld angenommen wurde (Nageeb 2000; 2001). Ich möchte auch Herrn PD Dr. Georg Stauth für seine wertvollen Ratschläge und Kommentare für die Fertigstellung dieses Artikels danken. Die Übersetzung aus dem Englischen wurde von Frau A. Garrido A., Fakultät für Soziologie der Universität Bielefeld, durchgeführt.

schlechtsspezifischen Sozialisation und Kontrolle, die „die islamische Identität“ einer bestimmten Gruppe oder Gemeinschaft widerspiegeln soll. Doch wenn islamische Praktiken und Gewohnheiten als eine Frage des Lebensstils und der Gewöhnung gesehen werden (Werner 1998:33), dann wird die Beziehung zwischen der sozialen Identität der Akteure – in diesem Falle der Frauen – und den „Anderen“ klar. Man kann also diese islamischen Praktiken als Kooptations-, Verhandlungs-, Distanzierungs- und/oder Appropriations-Prozesse betrachten, die der (Neu)Definierung der Position des Einzelnen in einem besonderen gesellschaftlichen Bereich dienen soll. Deshalb werden solche symbolischen Praktiken nicht nur als etwas von religiösen Obrigkeiten oder Macht-Institutionen Aufgezwungenes, behandelt, sondern auch als etwas, das es den Einzelnen erlaubt, mit kulturellem Kapital zu „spielen“ und eine „individualisierte“ Identität und Autonomie auszuprägen, obwohl sie unterschiedlichen Machtstrukturen unterliegen.

Dieser Artikel ist in zwei Teile gegliedert. Der erste beleuchtet eine umfangreiche Fallstudie einer jungen islamischen Frau, die sich intensiv damit beschäftigt, ihre Identität neu zu definieren und soziale Grenzen auszuhandeln, indem sie ihr tägliches Leben und ihre Gewohnheiten nach einer spezifischen Sicht des Islam ausrichtet. Der Fall unterstreicht die Beziehung zwischen islamischen symbolischen Praktiken und den allgemeinen Institutionen des Islam und die Art und Weise, wie diese Beziehung mobilisiert wird, um lokale Kulturen und Grenzen auszuhandeln. Er liefert eine detaillierte Beschreibung der sozialen Bedeutung dieser symbolischen Praktiken und ihrer Beziehung zum Definitionsprozess des (modernen) Ichs oder der individuellen Identität. Der Schlussteil untersucht die Beziehung zwischen symbolischen islamischen Alltagspraktiken, Modernität und dem Islamisierungsprozess aus theoretischer Sicht.

„Bevor ich an der Forschung teilnehme, muss ich beten und Gott um Rat fragen“: gegenseitiges Kennenlernen und die Grundlagen des Forschungsdiskurses

Es war ein heißer Abend im Mai 1998, als ich an der Taxi- und Bushaltestelle auf ein Sammeltaxi wartete, das mich zum Hauptbahnhof nach Khartoum bringen sollte. Aus der Menschenmenge, hauptsächlich Männer, die auf ein Verkehrsmittel warteten, trat eine völlig verhüllte, in Schwarz gekleidete *munaqaba* auf mich zu. Sie trug einen *neqab*, eine Verschleierung des ganzen Körpers, einschließlich des Gesichtes, die einige Frauen als islamische Kleidung übernommen haben.² Mit sehr leiser Stimme fragte sie mich, in welche Richtung ich fahren und welches Verkehrsmittel ich nehmen würde. Als sie erfuhr, dass ich vorhatte ein Sammeltaxi nach Khartoum zu nehmen, entschloss sie sich mit mir im selben Fahrzeug zu fahren. Als wir an der Reihe waren, das Taxi zu nehmen, fragte mich die *munaqaba*, ob sie neben mir auf dem Rücksitz des Taxis sitzen dürfe, besonders weil wir beide die einzigen Frauen der fünf Leute im Taxi waren. Sie erklärte mir, dass diese Sitzordnung eine physische Abgrenzung (durch meinen Körper) herstelle, die jeden Kontakt zwischen ihr und den anderen zwei Männern auf dem Rücksitz verhindern solle. Als wir am Bahnhof ankamen, gingen wir in die gleiche Richtung, um ein anderes Verkehrsmittel zu nehmen, das uns noch weiter in die Stadtmitte befördern würde. Nun begann sie eine Unterhaltung mit mir, sie fragte mich nach meinem Namen, meiner Familie und meinem sozialen Status, und wo ich wohnte. Der Zehnminutenmarsch war genug für eine kurze Vorstellung, einen Austausch unserer Adressen und eine Einladung, sie zu besuchen. Ich hatte auch die Gelegenheit, die Person, die mich als Frau als Verbündete gesucht hatte und sich meines Körpers als physische Abgrenzung zwischen sich und den Männern im Taxi bedient hatte, mit einem Namen zu versehen: Hiba. Zwei Wochen später entschloss ich mich, Hiba zu Hause zu besuchen.

Bei meinem zweiten Besuch bei der 26jährigen Hiba, erzählte ich ihr vom Thema und der Absicht meiner Untersuchung und eröffnete ihr mein Interesse mit ihr zusammenzuarbeiten. Sofort veränderte sich die freundliche und nette Art unserer Unterhaltung. Sie fragte nach den Absichten der Studie, der Universität, der ich angehörte, den Geldgebern und den Gründen für

² Der *neqab* ist eine besondere islamische Frauenkleidung, ein weites Gewand, das den ganzen Körper – einschließlich des Gesichts – verhüllt und nur den Augenbereich frei lässt, der entweder offen gelassen oder auch noch zusätzlich mit einem netzartigem Gewebe verdeckt wird. Der *neqab* bedeckt auch die Hände und Füße. Die Farben des *neqab* beschränken sich auf schwarz, braun oder grau (s. S. 8-9). Andererseits ist auch der *hijab* eine Verschleierung bzw. Kleidung islamischer Frauen, die sich jedoch vom *neqab* unterscheidet, weil das Gesicht unverhüllt bleibt; auch Hände und Füße sind nicht unbedingt bedeckt. Der *hijab* ist von Land zu Land anders (s. auch Werner 1998), sowohl in der Wahl der Farben als auch in der Art der Kopf- Schulterbedeckung oder des

die Wahl des Themas; ihre Fragen wurden so insistent gestellt, dass mir klar war, dass sie dabei war, Macht über mich zu gewinnen. Sie erinnerte mich auf einmal an die Direktorin meiner Oberschule, wenn sie mich ins Kreuzverhör nahm, weil sie mich während einer Unterrichtsstunde im Schulhof erwischt hatte. Trotzdem sagte Hiba zu, über meine Bitte nachzudenken, sie machte ihre Entscheidung jedoch letztendlich von ihren Beratungsgebeten³ (*Istikhara*) abhängig, die sie immer verrichtete, wenn sie Zweifel in Bezug auf eine bestimmte, zu treffende Entscheidung hatte. Die zweifelnde Haltung war wichtig für die Darstellung ihrer Position als Person, die das Wissen, die soziale und rationale Kraft hat, um eine Wahl zu treffen. *Istikhara* war eine nicht-diskursive Kommunikation und ein Symbol, das die Tatsache reflektieren sollte, dass sie das Recht hatte, sowohl klug zu sein als auch eine Wahl zu treffen; und wie ich dann nach und nach verstand, beruhte dies auf ihrer Wahrnehmung von sich selbst als einer Person des „wahren“ Wissens. Diese Selbstwahrnehmung basierte auf der Tatsache, dass sie eine Hochschulabsolventin der Islamischen Universität war, mit einer Spezialisierung in *d'awa* – der islamischen Mission. Tatsächlich bewahrte mich das positive Ergebnis ihrer Gebete vor einer abschlägigen Antwort auf meine Bitte, so dass ich die Gelegenheit bekam, mich mit einer *d'awa*-Diplomantin auszutauschen.

Hibas Interesse an meiner Forschungsarbeit teilzunehmen basierte auf ihrem Bedürfnis, mich weiterhin als Verbündete zu wissen. Während der ersten zwei Besuche bei ihr zu Hause konnte ich die Einstellung ihrer Familie in Bezug auf meine Anwesenheit erahnen: Es war eine Mischung aus Überraschung und Erleichterung, dass ich weder eine *muhajaba* – d.h. eine *hijab*-gekleideten Frau – noch eine *munaqaba*, doch trotzdem interessiert war, ihre „rigorose“ Tochter (wie sie sie beschrieben) kennen zu lernen. Für sie war die Beziehung zu mir eine „Prüfung“, ihrer Fähigkeit, mit Menschen, die anders als sie waren, eine Beziehung aufzubauen – und tolerant mit ihnen umzugehen. Unsere Gespräche bewegten sich zwischen ihrem Bedürfnis sich selbst als eine gebildete und kultivierte Frau darzustellen, was manchmal zu Spannungen in unseren Gesprächen und Diskussionen führte (dies passierte hauptsächlich, wenn sie von mir erwartete, ihre Ansicht zu akzeptieren, weil sie sie mit einer „islamischen“ Prüfung verband, bei der ich eventuell eine andere Meinung haben könnte), und ihrer Identifikation meiner Person als eine Verbündete, wobei die Interaktion mit mir für sie eine Prüfung ihrer Toleranz gegenüber anderen war. Diese (diskussions)strukturierenden Ansichten waren

Kopftuchs. Einige hijab-Arten sind dem neqab sehr ähnlich, aber stets ohne Gesichtsschleier. Es gibt auch *hijabs*, die westliche Mode – selbst Jeans können getragen werden – mit einem Kopf-Schultertuch kombinieren.

³ Dies ist ein kurzes Gebet, das ein Muslim zu jeder Tageszeit beten kann, um Gott in einer Frage zu um Rat zu fragen, die einer Entscheidung bedarf. Die Antwort auf das Gebet kann in Form eines Traumes oder in Form von Umständen sein, die die bestimmte Entscheidungsfindung entweder erleichtern oder behindern.

sehr nützlich, um die Reichweite der Aktionen, Strategien und Interpretationen, die Hiba ihrer Weltanschauung zuschrieb, in den Vordergrund zu bringen. Wichtig ist zu erwähnen, dass Hiba oft einen rhetorisch religiösen Diskussionsstil annahm, wenn wir über ihre sozialen Zielsetzungen und Ansichten sprachen. Dann benutzte sie religiöse Ausdrücke und bezog sich auf Verse aus dem Koran, um ihren Ansichten Gewicht zu verleihen, und warf das klassische Arabisch und das sudanesisches Arabisch durcheinander.

Hibas Elternhaus: eine andere Art der sozialen Ordnung des Raumes

Das Haus und die Familie

Nach langem Suchen in einem Wohnbereich der niedrigen Mittelschicht in Omdurman, einem Stadtviertel von Khartoum, konnte ich endlich die aufgeschriebene Adresse mit dem *galouss* – dem grünen Lehmhaus, von dem ich annahm, dass es Hibas Elternhaus war – identifizieren. Anders als die anderen Häuser in der Straße, deren Türen tagsüber entweder offen oder halb-offen standen, war die Eingangstür, der ich gegenüberstand geschlossen und verriegelt. Als ich gerade an die Tür klopfte, kam eine Frau hinter einem Nachbarhaus in die enge staubige Straße hinter einem Küken hergerannt, das davongelaufen war, und sie fragte mich, ob ich die *Ansar assuna*⁴ besuchen wollte. Als ich dies bestätigte, riet sie mir, laut und wiederholt zu klopfen, da es meistens lange dauerte bis geöffnet wurde. Dann erklang eine weibliche Stimme hinter der Tür, die mich fragte, wer ich sei und mit wem ich sprechen wolle. Als sich die Tür öffnete, wurde ich herzlich empfangen und von einer etwa fünfzigjährigen Frau ins Haus geführt, die sich später als Hibas Mutter entpuppte.

Die Familie ist nubischer Herkunft. Die Nuba, eine ethnische Gruppe aus dem Westen und Südwesten Sudans, werden „traditionell“ als afrikanische Sudanese eingeordnet, im Gegensatz zu arabischen Sudanese, die hauptsächlich die im Norden lebende Bevölkerungsgruppen bilden. Hibas Familie ist durch Heirat mit einigen nord-sudanesischen Gruppen verwandt. Sie etablierten sich in der Hauptstadt am Anfang des Jahrhunderts. Beide Tatsachen begründen die Selbstidentifizierung der Familie als Nord-Sudanese.

Hiba, die schon seit fünf Monaten verheiratet war als ich sie kennen lernte, lebte immer noch bei ihrer Familie. Dafür gab es hauptsächlich zwei Gründe: ihre Familie betrachtete sie noch nicht als verheiratet, weil sie und Hatim – ihr tansanischer Ehemann – nur den *Ageed*, d.h.

⁴ Der Name einer religiösen Bewegung, die nicht nur die strikte Befolgung des Korans, sondern auch der Praktiken und Aussprüche des Propheten – d.h. der Sunna – fordert. Frauen, die dieser Bewegung angehören, sind meistens *munaqabat*.

den religiösen Heiratsvertrag erfüllt hatten, und die 'aress, die traditionellen Hochzeitszeremonien noch vollziehen mussten. Deshalb war sie in den Augen ihrer Familie nicht verheiratet, sondern verlobt, und sie und ihr Verlobter Hatim konnten die Ehe nicht vollziehen oder zusammenleben bis diese Heiratszeremonien stattgefunden hatten. Also lebte sie weiterhin zu Hause bei ihrer Familie bis Hatim die ziemlich teuren Hochzeitszeremonien bezahlen konnte, die dem Paar dann endlich erlauben würden, ihre Ehe zu vollziehen.

Außer Hibas verheirateter Schwester, die anderswo wohnte, lebten die anderen sieben Familienmitglieder in dem Haus, das aus zwei Schlafzimmern, einem kleinen Hof, einer Küche, Toilette und Badezimmer bestand. Hiba und ihre vier Schwestern teilten sich ein Zimmer, in dem zwei große Betten und ein Kleiderschrank standen; ein großes Koran-Buch lag offen auf einem Holzpult in einer Ecke des Raumes. Die bescheidenen Möbel und fast keinerlei Dekoration (nur einige Lehmöpfe mit Schattenpflanzen im Hof) verrieten die ärmliche wirtschaftliche Lage der Familie.

Außer Hiba und ihren jüngeren Geschwistern (Schwester und Bruder), standen alle Bewohner des Hauses in irgend einem Arbeitsverhältnis. Da Hiba nicht zum Familieneinkommen beitrug, führte sie den Haushalt. Sie erledigte alle Hausarbeiten, die für die tägliche Versorgung der Familie und des Haushalts notwendig waren, was in ihren Augen die Rolle und Aufgabe der Frauen war. Später erst merkte ich, dass der spartanische Charakter der Einrichtung und des Mobiliars hauptsächlich auf Hibas Rolle als Haushälterin zurück zu führen war, da sie bemüht war, die Gestaltung ihres Lebensraums mit der „Abkehr von Satan“ oder „dem korrekten islamischen Weg“ zu vereinbaren.

Die verschlossene Tür: das Haus als „reiner Frauenraum“

Trotz der Einwände einiger Familienmitglieder war der Eingang verschlossen, als Zeichen einer anderen Organisation des Raumes, die innerhalb des Hauses vorherrschte. Die Einrichtung spiegelte die Anwendung neuer „Regeln“ wider, um das Haus als „rein weiblichen“ Raum zu definieren. Diese Regeln waren wesentlich von Hiba und ihrer verheirateten Schwester, die auch eine *munaqaba* war, geprägt und eingeführt worden. Wenn Hibas Vater gelegentlich unerwartete männliche Gäste empfing, musste er den häuslichen Raum erweitern und etwa zwei Meter der Straße mit einbeziehen, um sich der eingeführten räumlichen Organisation Hibas, der ideologischen Initiatorin der neuen räumlichen Einrichtung als auch der Hauptmanagerin der häuslichen Angelegenheiten, anzupassen. In den letzten drei Jahren, seit Hiba

den *neqab* trug, war die Haupttür des Hauses immer verschlossen und konnte erst geöffnet werden, wenn das Geschlecht, die Religion und das Alter der Besucher festgestellt und die notwendigen Vorkehrungen getroffen worden waren, um ihn/sie zu empfangen. Das Verriegeln der Tür diente der Definierung und symbolischen Festlegung der Grenzen zwischen dem Haus als einem Frauenraum und dem öffentlichen Raum. Nur muslimische Frauen durften hinein, wenn die Tür aufgeschlossen wurde; Nicht-Muslime, Männer und Jungen über dreizehn Jahre wurden meist mit Worten wie „Gottes Segen sei mit Euch, können Sie bitte einen Moment warten“ gebeten zu warten, bis Hiba ihren *neqab* arrangiert hatte und die Besucher dann einließ. Hibas Meinung nach ist das Sich-Zeigen ohne Gesichtsschleier „eine Einladung für den Satan, die in die Hölle führt“.

Die Reinheit des Hauses

Eines Tages waren wir gerade im Gespräch über die Zeit bevor Hiba den *neqab* übernommen hatte, als ich den Fehler machte und sie bat, mir Fotos aus jener Lebensphase zu zeigen. Sie stand ganz ruhig von ihrem Platz auf, schaute mich an und stellte eine Frage, bei der ich mir sehr dumm vorkam und meine Bitte sofort zurücknahm: „Hast Du hier irgend ein Foto an den Wänden gesehen, dass Du mich nach Fotos fragst?“ Den Haushalt in Ordnung zu halten war für Hiba ein Prozess, der über die Aufgabe der physischen Instandhaltung des Hauses hinausging. Noch wichtiger war für Hiba die Sicherstellung der häuslichen „Reinheit“ als dominanter symbolischer Charakter des Hauses, ein Prozess, der der Abschaffung des Satans und der *jahiliyya* (präislamische als heidnisch betrachtete Symbole) bedarf. Konkret bedeutete dies das Entfernen aller Objekte, die in irgendeiner Weise Bilder mit Gesichtszügen trugen, einschließlich des Fernsehers, und die Vermeidung starker Farben, z. B. bei der Bettwäsche. Im persönlichen Verhalten mussten laute Stimmen vermieden werden, auch Musik, selbst *ma-diyh* – Prophetologie und Lobgesänge. Einmal war ich dabei als eine Diskussion zwischen Hiba und ihrer jüngeren Schwester Hana in meiner Gegenwart zu einem Streit ausartete, weil Hiba die langen roten Fingernägel ihrer Schwester beanstandete, die ihres Erachtens „das Haus Satans“ sind, und ferner, weil der Prophet den Muslimen befohlen hat, ihre Nägel kurz zu halten. Die Organisation des häuslichen Raums als einem „Frauenraum“ war also nicht genug in sich, da die Art der Organisation eher satansabhängig als geschlechtsbedingt diktiert wurde. Wie auch immer, was hier hervorgehoben werden soll ist die Art und Weise der Reorganisation des Hauses, die auf neu definierten sozialen Beziehungen beruhte (Moore 1994:83, Bourdieu 1990:123-124, 1977:163), und der Gebrauch symbolischer Praktiken, die als „der wahre Islam“ dargestellt wurden. Die Reorganisation des Hauses beinhaltete eine Kampagne,

deren Ziel nicht nur die Neugestaltung der familiären Beziehungen, sondern auch weiter reichender sozialer geschlechtsspezifischer Beziehungen war. In dieser Hinsicht war die Identifikation des Hauses als ein Frauenraum ein Aufruf dazu, die Fähigkeit dieser jungen Frauen anzuerkennen, die für sich beanspruchten, die von ihnen fesgelegten Grenzen ihrer Sphäre zu definieren und zu bestimmen. Das Haus als ein – „geläuterter“ – Frauenraum war wichtig für Hibas neue gesellschaftliche Rolle als *munaqaba* oder eine echt religiöse junge Frau. Aufgrund dieses Arrangements konnte Hiba ihre *munaqabat*-Freunde ohne Bedenken empfangen.

Eine wichtige Aktivität, die innerhalb dieses „geläuterten“ Frauenraums angestrebt wurde, war die Stärkung der Frömmigkeit und des Glaubens von Hibas Freundeskreis, der hauptsächlich aus *munaqabat* bestand, aber auch einige *muhajabat* mit einbezog. Die Gruppe befasste sich mit dem Rezitieren des Korans und einigen Lektionen und Diskussionen über religiöse Themen, die der Kreis beschloss; diese Themen waren sehr unterschiedlich, von der „islamischen“ Kunst des Essens und der Speisen, dem Geschlechtsverkehr zwischen Eheleuten bis hin zum *jihad* (d.h. dem heiligen Krieg der Muslime gegen die Ungläubigen) und *d'awa*. Die wichtigste Komponente dieser Intensivierung der Frömmigkeit, der die Gruppe ihre meiste Zeit widmete, war jedoch die Unterstützung der neuen *neqab*-Trägerinnen, der Austausch von Erfahrungen, Besprechung von Problemen, denen diese Frauen ausgesetzt waren, verbale Analyse ihrer Einstellung, ihres Lebens und seinem Verlauf. Dies beinhaltete eine Intensivierung der Diskussion über das „Anderssein“, wobei einzelne Frauen und Männer des sozialen Umfelds der Gruppe als die „Anderen“ benannt wurden und die ganze Aufmerksamkeit auf ihre Art sich zu kleiden und zu sprechen, ihre Beziehungen und ihre Arbeit oder ganz einfach auf ihre ganze soziale Umwelt gerichtet wurde und wie diese von der Gruppe wahrgenommen wurde. In diesem Fall implizierte dieses „Aussondern“ des „Anderen“ automatisch, dass sie und ihre Lebensart mit dem Satan gleichgestellt wurden. Dies beinhaltete eine Intensivierung der symbolischen Distanz zum Konsumverhalten der Oberschicht und ihren satanischen und westlichen Symbolen, es hatte zur Folge, dass die Gesellschaft und ihre sozialen Institutionen in „sündhaft“ und „zulässig“ klassifiziert wurden, dass eine Dichotomie zwischen „traditionellem“ und wahren Islam hervorgehoben und aufgezeigt wurde.

„Mein *neqab* ist mein Freund, der mich vom Satan fernhält“: individuelle geschlechtsspezifische Begrenzung der sozialen Interaktion

Hiba und ich wollten eine ihrer Freundinnen besuchen, als ich zum ersten Mal die Gelegenheit hatte, ihr Verhalten und die vorbereitenden Schritte zu beobachten, um den Frauenraum zu verlassen und den öffentlichen Raum zu betreten.

Obwohl sie nicht vor hatte zu beten, verrichtete sie ihre Ablutionen während sie bestimmte Bittgebete sprach, die Gläubige vor Verlassen des Hauses aufzusagen haben. Dann wurde der Name Gottes gepriesen, während jedes Teil ihres *neqab* an der vorgesehenen Stelle des Körpers befestigt wurde. *Abaia*, ein sehr lockeres dunkles Gewand mit langen Ärmeln, das die Trägerin von Hals bis Fuß bedeckte, wurde über der Kleidung – einem Kleid oder Rock und Bluse – getragen. Dann wurde das dreieckige *isharb* über den Kopf gebunden und der ganze Körper war verdeckt. Die *kimar*, eine lockere Kopf-Schulter-Bedeckung mit einer ovalen Öffnung für das Gesicht wurde hinten am Kopf gebunden, so dass nur das Gesicht von den Augen bis zur Oberlippe (zum oberen Kinn) frei blieb und der ganze Bereich vom Kopf bis über die Hüften verhüllt war. Bevor sie sich nun die schwarzen Handschuhe und Socken anzog, befestigte Hiba noch sehr sorgfältig die *burgu'a*. Es handelt sich um ein Stück Stoff aus relativ dünner Baumwolle, das rechteckig zugeschnitten ist und seitlich vom Kopf über die ovale Gesichtöffnung des *kimar* nach hinten befestigt wird, so dass das Sehen ermöglicht wird. Nachdem Hiba fertig war, und meiner Anwesenheit bewusst, fragte sie mich scherzend: „Bist Du bereit ein schwarzes mobiles Objekt zu begleiten?“.

Nach und nach wurde mir bewusst, wie wichtig der *neqab* für Hibas tägliches Leben war. Der *neqab*, wie sie es ausdrückte, war Gottes Rat und Befehl für die Frauen des Propheten, der von allen muslimischen Frauen befolgt werden muss. Im Wesentlichen beruhte ihr Verständnis dieser Bedeutung auf der Wirkung des *neqab*, dass er den Satan aus dem Leben der Musliminnen ausschließt.

Hiba erzählte mir auch, wie der *neqab* zum Prozess der Identitätsbildung gehörte und dass sich muslimische Frauen dieser Tatsache bewusst sein müssen, um im Einklang mit „den Prinzipien des korrekten, von Gott bestimmten Islam“, die physischen, sozialen und geschlechtsspezifischen Grenzen nicht zu übertreten. Aus Hibas Sicht verhindert der *neqab* ihre Identifikation über jegliches sinnliche Mittel wie Haut, Farbe, Geruch, Körperformen und

Sprache, Mittel, die den Satan einladen, der dritte Partner in menschlichen Interaktionen zu sein. Wenn eine Frau sich also erlaubt, sinnlich identifizierbar zu sein - erklärte sie mir - dann verletzt sie den Raum muslimischer Männer, da deren Umgebung dann sinnlichen Reizen ausgesetzt wird, auf die sie reagieren könnten, ihr Raum würde also „kontaminiert“. Dies führt wiederum zu Sünden auf beiden Seiten: bei der Frau, die die sinnliche Reaktion der Männer auslöst, und bei den Männern, die reagieren. Es liegt jedoch in der Verantwortung der Frauen, Grenzen zu schaffen, um diese Gefahr der Verunreinigung oder Kontamination des gemeinsamen Raums der Geschlechter und der Gesellschaft zu reduzieren. Ihr *neqab* war also eine Anerkennung und Bestätigung des gemeinsamen Raums der Geschlechter als einem grundsätzlich „unreinen Raum“.

In diesem Sinne kennzeichnete Hibas *neqab* die „illegale“ Anwesenheit der Frauen in öffentlichen oder männlichen Räumen und folglich die Sexualisierung dieses Raumes (Mernissi 1996:41-42, Werner 1997:224, Bhattacharya 1996:278). Er regulierte auch den Prozess der Identitätsbildung, wobei sie sich als eine muslimische Frau oder eine *munaqaba* in der Öffentlichkeit zeigte, im Gegensatz zu „gewöhnlichen anderen Frauen“, die sich Hibas Meinung nach „billig verkauften“, indem sie ihre Körper im gemischten Raum der Geschlechter vorführten. Andererseits konnte sie im weiblichen Privatraum als sie selbst indentifiziert werden, wenn sie den *neqab* ablegte. Der *neqab* ist also eine Kleidung, wie Hiba erklärte, die die „Kontamination des muslimischen Raums durch Sünden“ verhindert. Er „reinige“ ihr Umfeld und das anderer, weil er die Anwesenheit Satans ausschalte. Der *neqab* erlaube ihr den Frauenraum zu verlassen, ohne seine Essenz und Bedeutung, d.h. die Reinheit, aufzugeben. Die Reinheit begleite sie sogar, wenn sie Grenzen überschreite, in Räume wo mehr als zwei Pole der menschlichen Interaktion existieren: Männer, Frauen und der Satan.

Der *neqab* war jedoch mehr als ein Kleidungsstück oder die Verschleierung, die sie umgab und sich mit ihr bewegte, um ihren Raum rein zu halten, ihre Entfernung von der „Verunreinigung“ der gemischten sozialen Interaktion der Geschlechter zu kennzeichnen oder ihre Anwesenheit durch einen Kleidercode zu legitimieren. Das Tragen des *neqab* ist ein symbolischer Akt, um ein neues Image zu festigen, das Frauen befähigt, die Kontrolle über ihr Leben einzufordern (Macloed 1990:120-121, Werner 1997:251-256). Hibas strikte Einhaltung des echten Islam gab ihr symbolisch den Rang der religiösesten Person in ihrer Familie und erlaubte ihr, strikte Regeln und Reglementierungen für sich und andere festzulegen.

Ed d'awa: Der Islam, der Westen und ein „islamischer“ Rahmen als angestrebtes Ziel für den Einzelnen

Als Verhaltensrichtung für Hiba, bezog sich der *neqab* auf verschiedene andere Fragen, die – zusammen mit der Mobilität der Frauen vom Frauenbereich in die öffentliche Arena und der Identitätsbildung – die „richtige“ im Gegensatz zur „falschen“ Lebensart für Frauen beinhaltete; Frauen sollten in Hibas Augen wie die Frauen des Propheten leben. Da sie diesen Weg in ihrem täglichen Leben verfolgte, lehnte Hiba auch die Idee eines Arbeitsverhältnisses ab. Ihre Worte über „islamische Lebensart“ erläutern ihre Ansichten diesbezüglich:

„Die Hauptaufgabe im Leben der Frau ist die Sorge für die muslimische Nation. Welchen Nutzen bringt die weibliche Arbeit der *umma*? Nur finanziellen und materiellen. Aber versuche zu begreifen, wie es der Gesellschaft nützen würde, wenn jede Frau ihren Islam aufwerten, ihn an erste Stelle stellen würde und dieses Niveau über ihre Familie an die Gesellschaft weitergeben würde.“

Da sich Hiba durch das Tragen des *neqab* für eine „Aufwertung ihres Islam“ entschieden hatte, war sie auch verpflichtet, auf ein Arbeitsverhältnis als „materiellen Gewinn, an den keine gute muslimische Frau einen Gedanken verlieren sollte“, zu verzichten. Seit Abschluss ihres Universitätsstudiums hatte sie die Rolle der Hauptmanagerin der häuslichen Angelegenheiten der Familie übernommen. Ihre „Kosten-Nutzen-Analyse“ des Themas Frauenarbeit reduzierte die Idee auf rein materiellen Nutzen, der es nicht wert war, dass sich Frauen den negativen Aspekten aussetzten, die das Erwerbsleben mit sich brachte. Bei mehreren Gelegenheiten teilten mir Hibas Freundinnen jedoch ihren Traum mit, für Hilfsorganisationen zu arbeiten, die muslimische Minoritäten unterstützen. Außer der Bedeutung einer solchen Arbeit, die sie ausdrücklich hervorhoben, „rechtfertigten“ sie ihren Wunsch, auch einmal etwas jenseits der geographischen Grenzen des Sudans kennenzulernen, indem sie an die Ideologie „starke Muslime helfen schwachen Muslimen“ appellierten. Hibas Sicht ihrer Zukunftspläne war ein solcher Fall. Ihr Traum war es einen Beitrag für die Ausbreitung des Islam über ganz Afrika und für *d'awa* zu leisten:

„Sollten wir Muslime den Europäern erlauben, sich in Afrika im Namen der Entwicklungshilfe zu bewegen, während sie das Christentum verbreiten? Wir Muslime haben nicht so viel Geld, um Hilfe zu verteilen, aber wir haben die Botschaft des Propheten und wir sollten für die Verkündigung dieser Botschaft alle hart arbeiten.“

Außer ihrem persönlichen Wunsch, die Verwirklichung des Planes als *Daiia*-Missionarin zu arbeiten, definierte Hiba eine ‚christlich westliche‘ Position als Gegenteil der ‚muslimisch östlichen‘ Position. Ihrer Meinung nach machte diese ungleiche Position es zwingend nötig, dass Frauen als *D’aiiat* arbeiteten. Außerdem war es diese antagonistische Ausrichtung Westen versus Muslime, die hinter Hibas eigener Identifikation als einer Muslimin stand, die auf die dringende Notwendigkeit, den Einfluss des Westens zu bekämpfen, reagieren musste.

Als ich Hiba dann besser kennen lernte, merkte ich, dass die Arbeit als islamische Missionarin für ihr Leben und ihr soziales Umfeld andere wichtige Implikationen hatte. Hatim, Hibas Ehemann, der vor hatte nach Beendigung seines Universitätsstudiums im Jahr darauf, in Afrika für die islamische Mission zu arbeiten, war sehr für Hibas Zukunftspläne. Zu diesem Zeitpunkt waren beide gerade ernsthaft bemüht, mit regionalen islamischen Institutionen Kontakt aufzunehmen.

Die islamische Mission würde Hiba die Gelegenheit geben, die geographischen Grenzen des Sudans zu verlassen und in Afrika zu reisen. Wenn sie über ihre Zukunftspläne in der Ehe sprach, erwähnte sie stets dieses Vorhaben. Hiba war sehr daran interessiert und begeistert, mit ihrem Ehemann in Sansibar zu leben. Dieses Projekt fand auch bei ihren Freundinnen leidenschaftlichen Zuspruch; diese meinten, es sei ein Zeichen Gottes und seines Segens für Hibas Lebensart, sie werde durch die baldige Erfüllung ihres heiligen Wunsches der *d’awa* belohnt. Beide Pläne, sowohl der berufliche als auch der eheliche, wurden von ihr und ihren Freundinnen als neue Wege interpretiert, die den Spruch des Propheten „Reise, da Reisen segensreich und nutzbringend ist“ verwirklichen würden. In ihren Bestrebungen im Kontext der *d’awa* erhoffte sich Hiba eine Erweiterung ihres intellektuellen Horizonts durch die Ausübung ihres Berufes, Kontakt mit anderen Kulturen und den Anreiz des Reisens. Für sie war *d’awa* die dringend notwendige Antwort auf das Vordringen des Westens in Afrika, der richtige Rahmen, in dem sie diese Bestrebungen verwirklichen würde.

Werdegang einer *munaqaba*: Ablehnung „traditioneller“ Grenzen, Abschaffung von geschlechtsspezifischer Ungleichheit, Rassismus und Klassenvorurteilen

Die Familie war auf Hibas Neuorientierung in ihrem Leben schon etwas vorbereitet gewesen, da ihre Schwester Mey, die auch an derselben Fakultät für *d’awa* einen Abschluss erworben hatte, ein Jahr vor Hiba begonnen hatte, den *neqab* zu tragen. Doch während diese Entschei-

dung – wie die Familie es empfand - eher zu Meys Persönlichkeit passte (sie war ein schüchternes, introvertiertes und religiöses Mädchen gewesen), war solch ein Entschluss nicht von Hiba erwartet worden. Hiba war ein sozial extrovertierter, aktiver und motivierter Mensch, so erfuhr ich es von ihrer Familie und so hatte auch ich sie kennen gelernt. Sie hatte vorher an den Aktivitäten von mehr als einer sozialen Gruppe teilgenommen, z.B. der lokalen Jugend- und Kulturgruppe, und man hatte erwartet, dass sie sich für einen anderen Lebensstil entscheiden würde.

Der Schritt, ihre Umgebung zu „reinigen“, wie ich es nach und nach durch meine Beziehung zu Hiba erfuhr, bedurfte einer strikten Ablehnung der Geschlechter-, der Klassen- und der ethnischen Ungleichheiten, die vor ihrer Verschleierung ausschlaggebend gewesen waren. Durch die Ablehnung dieser Strukturen bekräftigte Hiba den Sinn ihrer eigenen Autorität, dass sie durch das Tragen des *neqab* fähig gewesen war, sich zu entwickeln. Gleichzeitig bekämpfte sie auch den Mangel an Autorität, der vielfältige Ebenen der Ungleichheit charakterisiert.

Das Konzept ihrer Individualität als Reinheit beinhaltete eine aktive Ablehnung jener Elemente, die einen marginalen Status ihres Geschlechts, ihrer sozialen Klasse und ihrer ethnischen Zugehörigkeit förderten. Ihr Kampf richtete sich gegen das System der sozialen Ungleichheiten, die weder die Autorität ihrer Eltern noch des „islamischen“ Staat mildern noch entschärfen konnten. Durch die Aufrechterhaltung ihres eigenen Ansehens war Hiba dabei, eine andere Welt aufzubauen, die nicht durch Ungleichheiten verdorben war. Im Laufe unseres sozialen Miteinanders, das in den folgenden Absätzen beschrieben wird, stellte sich Hiba als eine Trägerin des Wandels und der Veränderungen dar, deren Vergangenheit eher eine Grundlage zu neuem Aufbruch als eine Niederlage war. Auf den folgenden Seiten werde ich einige von Hibas Darstellungen erörtern, in denen sie sowohl ihr Leben vor dem *neqab*, das sie im Begriff war zu ändern, als auch ihre neue Weltanschauung schilderte, deren Ziel es war, einen Ersatz für die von ihr abgelehnten Autoritäten zu finden.

Hibas Erfahrungen mit einer Jugendorganisation: Ablehnung der geschlechtsbedingten Ungleichheiten

In den späten 1980er Jahren, erzählte Hiba, während der neuen demokratischen Zeit, die das Land nach beinahe zwei Jahrzehnten politischer Instabilität und Diktatur erlebte, begann eine Jugendgruppe in Hibas Bezirk ihre Arbeit als ein sozial aktives, gemeindenahes Vorhaben. In

jener Zeit besuchte Hiba die Sekundarstufe einer staatlichen Mädchenschule. Die Tatsache, dass sie wie die meisten sudanesischen Mädchen einem geschlechtergetrennten Unterrichtssystem unterworfen war, hatte es vorher stets unmöglich gemacht, gemischte Gruppen von Jungen und Mädchen außerhalb des familiären und nachbarschaftlichen Umfeldes zu erleben. *Shabab el haiyy*, die soziale Jugendgruppe in ihrem Wohnviertel, gab ihr nun diese Gelegenheit.

In dieser Zeit machte Hiba verschiedene Erfahrungen mit Jugendlichen beiderlei Geschlechts. Die Beziehungen wurden durch die wöchentlichen Treffen der Jugendgruppe gefördert, die außer den Gruppenveranstaltungen auch ein Forum für allgemeine Diskussionen und Austausch von Büchern, Zeitschriften und manchmal auch Witzen unter den Jugendlichen boten. Die Zusammenkünfte wurden im lokalen Klub oder im Hause eines der leitenden Ausschussmitglieder der Gruppe abgehalten; sie wurden von den älteren Nachbarn des Viertels sehr unterstützt, die die Treffen als gesundes Forum ansahen, das die jungen Leute davon abhalten würde, destruktive Gewohnheiten wie *bango*-Rauchen (Cannabis) oder den ganzen Tag Kartenspielen anzunehmen. Da alle Ausschussmitglieder außerdem Universitätsstudenten beider Geschlechter waren, hielt sich die Jugendgruppe für eine „seriöse Angelegenheit“, die die Unterstützung und den Respekt der Leute aus dem Viertel, einschließlich Hibas Eltern, verdiente. Hibas Eindruck bezüglich der Gruppe war auch nicht anders; sie drückte es folgendermaßen aus:

„Ich war sehr froh, dass ich an diesen Aktivitäten teilnehmen konnte und die Gelegenheit hatte, mit Universitätsstudentinnen zu sprechen ... Du weißt ja, wie Schulmädchen der Sekundarstufe zu Universitätsstudentinnen aufblicken. Außerdem freute ich mich sehr, mich an ernsthafter Sozialarbeit wie der Hilfe für Opfer der Flutkatastrophe 1988 zu beteiligen ... Wir taten es also nicht nur zu unserem Vergnügen, sondern wir sammelten Sachen und brachten sie den Menschen in Not.“

Da sie an den Gruppen-Aktivitäten teilnahm, wurde sie auch häufig von jungen Männern gefragt, die ihr Interesse für sie bekundeten, ob sie eine „Freundschaftsbeziehung“⁵ mit ihnen eingehen wolle. Die Gruppentreffen gaben ständig Gelegenheit für solche Angebote; auch Liebesbriefe zwischen den Seiten der verliehenen Bücher waren eine Art, um zu erfahren, wer an ihr interessiert war. Während Hiba mir von diesen Erfahrungen erzählte, vertraute sie mir an, wie sie sich in jener Zeit fühlte, eine Zeit, die sie jetzt mit Unwissenheit und Unreife

⁵ Ich benutze Anführungszeichen bei dem Wort Freundschaft, wenn es um engere Beziehungen mit dem anderen Geschlecht geht; im sozialen Kontext der Hauptstadt Khartoum wird dieses Wort meistens nicht benutzt, da es eine negative Konnotation hat.

gleichsetzt. Ihre Antworten auf diese Anfragen waren in ihren Augen Ausdruck einer „schwachen“ Persönlichkeit, von der sie sich allmählich löste indem sie die sozialen Strukturen ihres Umfelds änderte. Was sie selbst jedoch als Ignoranz in jener Zeit empfand, war die unklare Situation, in der sie sich während dieser gemischtgeschlechtlichen Jugendaktivitäten gefangen fühlte. Einerseits war da das Engagement in sozialen Beziehungen, und die Verwicklung in der Gruppendynamik der sozialen Interaktion gehörte dazu, um ein Mitglied der Gruppe zu werden. Andererseits hatte sie als junge Frau nur begrenzte Kontrolle über diese Beziehungen. Diese Ansichten drückte sie in der folgenden Aussage aus:

„Ich wollte in der Gruppe natürlich nicht wie ein Dummchen aussehen, bei all diesen jungen Frauen, die von der Uni kamen und sich so nett und leicht mit den jungen Männern unterhielten. Sie konnten über Politik sprechen und ihre Meinungen und Ansichten wie Männer austauschen. Aber wenn man erst einmal mit ihnen über Beziehungen spricht, dann sagen sie dir, du hättest das nicht tun sollen, oder Männer mögen es nicht, wenn man sich so verhält. Ich musste also erst einmal eine Menge lernen, bevor ich diesen Männern gefallen würde ... Warum sollte ich das alles ertragen, während sie nur da sitzen und nichts tun, außer ihre Augen aufsperrten, um unsere Fehler zu zählen?“

Dieses Gefühl, sich in einer Falle zu befinden, das Hiba nun erlebte, kam daher, dass sie versuchte, ihren eigenen Platz innerhalb der gegensätzlichen politischen Erfahrung und Kenntnisse der Jugendgruppe zu finden. Die Jugendgruppe war eine neue Form der gemischtgeschlechtlichen Beziehungen und die Hochschulbildung ihrer Mitglieder legitimierte sie. Es war ein lokaler Ausdruck des demokratischen Denkens und Empfindens, der auf die 16-jährige Diktatur (1969 – 1984) des Nueri-Regimes folgte. Der problematische Aufruf zur Modernität in einem „islamischen“ Rahmen war jedoch noch vor dem Ende des Regimes erfolgt.

Die Gruppe verkörperte einen Versuch, das richtige soziale und politische Gleichgewicht zu finden, das junge Leute, deren vorherige Lebenserfahrungen noch unter einem repressiven politischen Regime gemacht worden waren, befähigen würde, ihren Platz in dem neuen demokratischen Experiment zu entdecken. Folglich waren die jungen Studentinnen, einschließlich Hibas Schwester Suha, deren Rat Hiba für die Beantwortung eines Liebesbriefes oder das Für und Wider für einen Abendspaziergang mit einem Jungen im Park suchte, genau so verlegen und konfus wie sie selbst. Die Emanzipation dieser jungen Frauen auf politischer Ebene wurde zum Merkmal der Jugendorganisation, obwohl sie sich nicht auf der Ebene der gemischtgeschlechtlichen sozialen Beziehungen innerhalb der Organisation zeigte. Deshalb konnten die jungen Frauen Hiba bei der Klärung ihres Dilemmas, in eine Falle geraten zu

sein, nicht viel helfen; wenn überhaupt, dann verwirrten sie sie noch mehr. Sie wurde mit dem Problem allein gelassen, wie das gemischtgeschlechtliche Miteinander zu bewältigen sei:

„Seitdem hasse ich die Dummheit der Frauen, die denken, dass sie die Männer jemals zufrieden stellen können. In der Gruppe waren wir alle nett, verständnisvoll, intelligent und demokratisch. Aber wenn es zu Beziehungen kam, dann waren wir auf einmal dumm und töteten es (d.h. das Gefühl der Solidarität) mit unserer Ignoranz und Unerfahrenheit.“

Ihr Leben vor dem *neqab*, erklärte Hiba, gab ihr keine Lösung für die Frage der gemischtgeschlechtlichen Beziehungen; diese wurden sogar zu einem Problembereich, den Hiba beschloss, zu verlassen.

„Nach all den Problemen, die ich mit meinen missglückten Beziehungen hatte, entschloss ich mich, keine Beziehung mehr einzugehen. Nur die Ehe. Kein Mann sollte mehr die Gelegenheit haben, mit mir zu spielen und mich dann wie eine ausgedrückte Zigarette weg zu werfen. Ich wollte mich nicht von diesen dummen Männern fertig machen lassen. *Alhamdulillah* war ich fähig dies einzuhalten, bis ich Hatim geheiratet habe.“

An einem anderen Tag, als ich Hiba und eine Gruppe junger Frauen aus ihrer Nachbarschaft traf, die auch in der Jugendgruppe tätig gewesen waren, unterstützten auch sie Hibas Meinung über die gemischtgeschlechtlichen Beziehungen in der Gruppe. Eine der jungen Frauen erklärte:

„Salah und Ahmed sahen am besten aus und waren die besten Intellektuellen und die politisch Aktivsten in der Gruppe. Aber ich bildete mir meine Meinung über sie, als ich sie einmal im Gespräch hörte, als sie sagten: ‚Mädchen sind wie Zigaretten, entweder man küsst sie oder man drückt sie aus.‘ Das reichte mir, um zu wissen, wie sie über uns denken.“

Für diese jungen Frauen und für Hiba war das Mitspracherecht in einer politisch emanzipierten Arena keine Garantie gleichberechtigter Beziehungen und Interaktion unter Männern und Frauen. Als Hiba an der Reihe war, ihre Meinung über geschlechtsspezifische Ungleichheiten zu formulieren, gab sie der Diskussion eine andere Richtung, indem sie das Gespräch auf sehr intelligente Art und Weise umleitete und begann, über den „Islam“ und soziale Beziehungen zwischen den Geschlechtern zu sprechen. Das Geschick und die Fachkenntnisse der *d'awa*-Spezialistin kamen hier *zum* Ausdruck:

„Allah, von dem alle Vollkommenheit und Herrlichkeit kommt, erfand die Regeln nicht aus dem Nichts. Seine Regeln sind zum Schutz der Menschheit da, besonders für uns Frauen, die wir nicht so viel Kraft haben wie die Männer. Als der Prophet sagte ‚Wenn ein Mann mit einer Frau allein ist, dann ist Satan der Dritte‘, war er sich der Folgen bewusst, die das Zusammensein mit Männern, mit denen man keine offizielle Beziehung hat, mit sich bringt. Wir sollten jeden Raum, der dieses Durcheinander erlaubt, meiden. Denn es ist nicht nur die Anzahl der Sünden, die sich mehren, wir alle wissen, was bei den abendlichen Treffen passierte. Es ist auch der Schaden, der verursacht wird. Ist es etwa nett, Salah und Ahmed die Gelegenheit zu geben, so von uns zu reden? Gott gab uns den Verstand, damit wir überlegen und nachdenken, nicht nur einfach hinnehmen, was uns so begegnet.“

In ihrem Gespräch über den „wahren Islam“ formulierte Hiba jedoch auch den Widerspruch zwischen der Ablehnung der Ungleichheit zwischen den Geschlechtern, die sie empfunden hatte bevor sie den *neqab* trug, und der Rolle, die Frauen in solchen Situationen spielen. Trotz ihrer neuen Haltung bezüglich der Geschlechterbeziehungen, wies sie darauf hin, dass Frauen immer noch dieses Verhalten zeigen, dass „es ihr Fehler sei“ oder dass „sie es verdienen“, wenn sie sich dem „falschen Umfeld“ aussetzen. Die Ausschluss-Dimension ihrer neuen selbstreinigenden Verhaltensweise hatte also nichts mit den Werten zu tun, die diese Ungleichheiten hervorbrachten. Stattdessen bezog sie sich auf den physischen Ausschluss der Frauen aus dem „falschen Raum“ der gemischtgeschlechtlichen Interaktion. Es ginge jedoch nicht nur um die in der Interaktion allgemein vorherrschende geschlechtliche Ungleichheit im „falschen Raum“; ethnische und Klassen-Ungleichheiten seien natürlich weitere wichtige Dimensionen in dieser Hinsicht.

„Käse und Oliven“: Körper, Rassismus und Klassenvorurteile

Die Tatsache, dass Hibas Familie nubischer Herkunft war, war mir lange Zeit nicht besonders aufgefallen; die Familie schien im nachbarschaftlichen sozialen Kontext gut integriert. In der Tat sah ich Hiba am Anfang ziemlich zufrieden mit ihrer ethnischen Herkunft, wenn sie Bemerkungen machte wie: „Wir haben die glänzende seidige Haut unserer nubischen Vorfahren“ oder „Ich spreche keine andere Sprache als Arabisch, ich hätte meinen Vater jedoch lassen sollen, wenn er mir die Nuba-Sprache beibringen wollte“⁶. Erst sehr viel später begriff ich die Beziehung zwischen ihrem Konzept von Raum als Reinheit und ihrem ethnischen Hintergrund.

Im Laufe ihrer Vorbereitungen für die traditionellen Hochzeitszeremonien, die einige Monate später stattfinden sollten, begleitete ich Hiba zu *as suk el kabiyyr* – dem großen Markt in Omdurman. Unter den Dingen, die sie dort kaufte, war eine bleichende Gesichtscreme, die laut Beipackzettel nach mehrwöchiger Anwendung die Hautfarbe aufhellen sollte. Dies ließ wiederum keinerlei Alarmglocke bei mir läuten; es weckte auch keinerlei Neugier in mir bis Hiba selbst in spöttischem Ton sagte:

„Du kennst ja Zahra, meine Freundin, sie ist sehr hellhäutig, beinahe wie du. Wenn wir zusammen zur Schule oder zu den *shabab el haiyy*-Treffen gingen, dann wurde die jungen Männer oft aufdringlich und riefen uns Dinge zu wie ‚Hallo, Käse und Olive‘ oder ‚Cola und Seven up‘. Natürlich meinten sie schwarz und weiß, und ich ärgerte mich fürchterlich und gab all mein bisschen Geld für diese Cremes aus. Gott sei Dank, habe ich diese Dinge bereut.“

Während des ganzen Heimwegs sprachen wir noch über die Gründe ihres Entschlusses, die bleichenden Cremes nicht mehr zu benutzen. Unter Bezug auf ihren Islam-Diskurs erörterte mir Hiba, dass im Islam jede Art von Mitteln verboten sind, die den von Gott geschaffenen Menschen verändern. Frauen können diese Art von Veränderung nur vornehmen, wenn sie damit wirklich nur ihrem Ehemann gefallen möchten. Sie stützte ihr Argument mit einem *Hadith*-Spruch:

„Der Prophet, Gottes Segen sei mit ihm, sagte ‘Wenn ich jemandem befehlen würde vor einem anderen Menschen nieder zu knien, dann würde ich der Frau befehlen vor ihrem Ehemann zu knien.’ Es ist also nur für den eigenen Ehemann, für den man die Augenbrauen nachzieht – so wie du es tust – oder das Gesicht bleicht. Das ist die einzige annehmbare Situation im Islam.“

Als ich mit ihr über dieses „wenn“ sprach, das die Aussage aus dem Hadith zu einer Annahme und nicht zu einem Befehl des Propheten an die Frauen machte, vor ihren Ehemännern niederzuknien, verschob sich der Kern unserer Diskussion in eine andere Richtung. Um mein Argument zu entschärfen, bezog sich Hiba nicht auf das „wenn“, das ich betont hatte, sondern sie versagte unverheirateten Frauen, mich eingeschlossen, das Recht auf Anwendung von Schönheitsmitteln:

„Hörmal, ich bin hier die Expertin für diese Dinge, ich habe alles ausprobiert, was du dir denken kannst, von der Ei-Kaffee-Mischung bis hin zu den Cremes. Was passierte? Ein Niemand wie Khalid,

⁶ Es sollte hier erwähnt werden, dass Hiba eine undifferenzierte Vorstellung der Nuba hatte. Sie sprach von „der nubischen Sprache“, obwohl es in Wirklichkeit aufgrund von Unterteilungen dieser Gruppe mehr als eine Sprache bei den Nuba gibt.

dessen Angebot ich ablehnte, sagte hinter meinem Rücken ‚Diese arrogante *khadim*⁷, meint sie wirklich, sie bekommt noch einen Antrag?‘ Er denkt, dass ich *khadim* bin, aber ich bin freier⁸ als er. Also mach‘ dich mit diesen Dingen für niemanden verrückt, letztendlich ist es eine Sünde deine Schönheit irgendeinem Mann zu zeigen, nur die eine Beziehung, die Gott für dich bestimmt hat – dein Ehemann – verdient es.“

Allmählich merkte ich, dass das, was Hiba als den alten „falschen Raum“ bezeichnete, das Umfeld war, in dem sie mit gemischtgeschlechtlichen Gruppen umgegangen war und wo eine Atmosphäre der Konkurrenz unter den Frauen vorgeherrscht hatte, die alle den Wunsch hatten jung und schön zu sein. Zusätzlich zu ihrer Verwirrung über die geschlechtsbedingte Ungleichheit innerhalb einer Jugendgruppe, die als emanzipiert galt, war dies für sie zu kontaminiert. Als Reaktion auf diese Gegebenheiten schaffte sich Hiba ihre eigene Art mit einem Umfeld umzugehen, in dem ihre ethnische Herkunft nicht wirklich von Vorteil war. Für eine junge Frau wie Hiba bedurfte die Interaktion in gemischtgeschlechtlichen Situationen die Neudefinierung ihrer Identität. In Situationen, die gemischtgeschlechtliche Interaktion beinhalteten, konkurrierte sie in erster Linie mit anderen jungen Frauen wie in einem „Schönheitswettbewerb“, sie wollte also als eine „schöne junge Frau“ gelten. Zweitens bedeutete es die Konfrontation mit urteilenden Menschen, d.h. jungen Männern, mit denen sie es dann zu tun hatte, und hier musste sie oft erleben, dass ihr ethnischer Hintergrund als Regel für ihr Ausscheiden aus dem Wettbewerb galt.

Das Spiel war in Wirklichkeit noch komplexer, denn die Kriterien für den Misserfolg waren niemals klar; die Entscheidung, warum sie im Konkurrenzkampf mit anderen Frauen unterlegen war, fiel stets nachdem ihr das Gefühl gegeben worden war, dass sie akzeptiert wurde – aufgrund der Schönheitskriterien – im Raum der gemischt-geschlechtlichen Interaktion. Das war, als wir den Fall von Khalid mehr im Detail besprachen. Hiba erzählte mir, sie habe auf seine verleumderische Bemerkung geantwortet: „Wusstest Du etwa nicht, dass ich eine *khadim* bin, als Du mir den Brief geschrieben hast?“ In vieler Hinsicht lehnte Hiba zwar die Reduktion ihrer Person auf eine „Schönheitspuppe“ ab, ein Bild wie es durch den Raum der gemischtgeschlechtlichen Interaktion geformt wurde. Doch es war die Art, in der ihre Ethnizität in das Spiel verwickelt war, die sie klar erkennen ließ, dass sie eine aktive Rolle bei der Ab-

⁷ Ein lokaler Ausdruck, der wörtlich „Sklave“ bedeutet und benutzt wird, um den niedrigen Status einer Frau mit Sklaven-Vorfahren zu erwähnen. Er wird auch verwendet, um zu unterstreichen, dass eine Person kein arabisches Blut hat, sondern afrikanisch-sudanesischer Herkunft ist. Das entsprechende Wort für Männer ist ‚*Abed*‘.

⁸ Die wörtliche Übersetzung des Wortes „frei“ im Arabischen ist ‚*Hurra*‘ für die weibliche und ‚*Hurr*‘ für die männliche Form. In diesem Kontext bedeutet es frei von Sklaverei sowohl als Person als auch als ethnische Gruppe.

wertung ihrer eigenen Person, der Reduzierung auf nichts weiter als eine „Schönheitspuppe“ spielte.

Hibas Erfahrung, dass sie einem marginalen ethnischen Hintergrund zugeordnet wird solange sie ihre sozialen Beziehungen im „falschen Raum“ knüpft, kann man besser verstehen, wenn man die Kultur der „Schönheitswettbewerbe“ genauer untersucht. Das Schönheitskonzept, so wurde mir gesagt, war von zwei Grundkriterien für die Klassifizierung der weiblichen Körper durchdrungen: Ethnizität und Klasse. Die beiden wichtigsten weiblichen Körpermerkmale, um den Körper der Frauen aus ethnischer Sicht zu betrachten, sind Farbe und Haar-Struktur. Das Spektrum bewegt sich zwischen den beiden Extremen der Hautfarbe: *safra* (bedeutet wörtlich gelb und wird für die Beschreibung heller Haut verwendet) und *zrga* (wörtlich dunkelblau, für die Beschreibung dunkler Haut). Die entsprechenden Extreme für das Haar sind *sabiby* (weiche Haarstruktur) und *gurgudy* (sehr krauses Haar mit harter Struktur). Das Schönheitsideal wird mit heller Hautfarbe und weicher Haarstruktur verbunden, und der soziale Wert dieses Konzepts ist in dem oben erwähnten Ausdruck *khadim* eingebettet (vgl. Fußnote 7). Eines Abends, als ich bei Hiba war, kam ihre Mutter von einer Verlobungsfeier, überwältigt von der Schönheit der Braut nach Hause:

„Sie war wie ein Vollmond, *safra*, als ob sie die Sonne noch nie in ihrem Leben gesehen hätte, obwohl ihre Mutter ja nicht so hell ist. Dank der Erfindungen der Schönheitsindustrie sind nun alle Frauen *banatt*⁹ Arab.“

Die Bewertung weiblicher Schönheit wurde also nicht nur aufgrund von natürlichen körperlichen Attributen eines Mitglieds einer ethnischen Gruppe arabischen Ursprungs vorgenommen. Die Schönheit und Körperbeschaffenheit der Frau wurden auch nach der angewendeten „Schönheitstechnologie“ beurteilt. Hibas ältere Schwester, die sich gerade auf ihre eigene Verlobung vorbereitete, beklagte sich einmal als sie ihren Einkauf auspackte: „Ich kann nicht all dieses Geld für Gesichtsscreme ausgeben, es entspricht dem, was wir für den ganzen Monat haben.“ „Schönheitstechnologie“ ist teuer und kann so viel wie die monatlichen Ausgaben einer unteren Mittelschicht-Familie, wie der Hibas, ausmachen. Ich erfuhr von Hiba, dass sie vorher sehr mit diesem Rummel der „Schönheitstechnologie“ beschäftigt gewesen war,:

⁹ Dies bedeutet wörtlich die Pluralform von Mädchen; die Singularform für Mädchen auf sudanesischem Arabisch ist *bit* (in klassischem Arabisch *bint*). Außer dieser ursprünglichen Bedeutung, wird das Wort *bit* lokal für die Identifizierung einer erwachsenen unverheirateten Frau verwendet.

„Gott sei Dank, seit ich den *neqab* trage, habe ich weniger Sorgen. Ich muss nur meine Kleider waschen und bügeln und dann bin ich fertig und kann überall hin gehen. Ich lache, wenn ich Hanan sehe, die verzweifelt versucht, ihre Freundin ausfindig zu machen, um sich ihre Bluse auszuleihen. Ich habe das früher auch gemacht, ständig rannte ich herum, um mir den Lippenstift von X und die Bluse von Y auszuleihen. Aber das war unsere größte Sorge. Besonders wenn ich Noon sehe, du kennst sie, sie wohnt in der nächsten Straße, in dem frisch renovierten Haus. Sie hat ungefähr meine Hautfarbe und ihr Haar ist kürzer als meins. (Sarkastisch) Gesegnet sei ihre Schwester, sie ist eine Stewardess, die ihr immer die neuesten Produkte aus Kairo, Dubai und sogar London mit brachte. Diese seidene helle Haut, alles Cremes; und ihr Haar – wir waren zusammen in der Schule - ich kenne ihr Haar. Ihre Schwester brachte ihr ein sehr teures Mittel mit, um das Haar zu glätten, nur die Amerikaner produzieren es. Sie nimmt auch diese Tabletten, um zuzunehmen. Hast du nicht ihren großen Hintern (*'dish'*¹⁰) gesehen? Jeder ist verrückt nach ihr, als ob sie sie nicht von früher kennen würden. Sie war sehr durchschnittlich, sogar weniger als durchschnittlich.“

Hiba zufolge rettete der *neqab* sie vor einem sozialen Raum, der sie zwang, sich den Normen des „Schönheitswettbewerbs“ zu unterwerfen und sie aufgrund ihrer ethnischen Herkunft als marginal definierte. Außerdem hob die Interaktion in diesem sozialen Raum den sozialen Status ihrer Familie als ein Problem mit Implikationen für ihre sozialen Aktivitäten hervor; sie hatte diese Situation zu bewältigen, während sie versuchen musste, den Normen der weiblichen Schönheit, wie sie für die „richtige“ soziale Interaktion in diesem „falschen Raum“ erforderlich waren, genüge zu tun.

Als Hiba, die junge Frau nubischer Abstammung, also in die Lösung des kniffligen Problems der Geschlechter-Ungleichheit verwickelt war, das in diesem emanzipierten politischen Umfeld behandelt wurde, stieß sie auf ein viel komplexeres Problem. Wie sie betonte, war die Einhaltung der Spielregeln nicht genug, um ihr das Schönheitsimage zu verleihen, das ihr Erfolg für ihre soziale Interaktion im „falschen Raum“ garantieren würde. Außerdem brachte ihr das Mitmischen in diesem Milieu noch andere soziale Konsequenzen. Die Zugehörigkeit zu einer unteren Mittelschicht-Familie nagte an Hibas Selbstbild einer „schönen“ jungen Frau. Die Situation kann also wie folgt zusammengefasst werden: Um das „richtige“ Selbstbild gemäß der Schönheitskriterien zu haben, brauchen junge Frauen marginaler ethnischer Herkunft

¹⁰ Dies ist das englische Wort „dish“, das um die 1990er Jahre im lokalen sudanesischen Sprachgebrauch aufgenommen wurde. Es ist eine Abkürzung von „satellite dish“ (Satellitenschüssel), ein Gerät, das sich erst seit kurzer Zeit in Khartoum ausbreitet. Das Wort „dish“ wird lokal auch benutzt, um das große Hinterteil einer Frau zu bezeichnen. Der Vergleich wurde dort im Kontext der strengen Straßenverordnung gegen Belästigungen, öffentliche Unsittlichkeit und Unhöflichkeit gebräuchlich. Gleichzeitig war die Satellitenschüssel damals gerade ein sehr beeindruckendes Gerät der neuen Oberschicht; also wurde das Wort „ausgeliehen“, um über den weiblichen Hintern Bemerkungen zu machen und den unhöflichen Sinn nicht so offen zu zeigen. Zur Zeit wird das Wort überall benutzt, besonders unter jungen Leuten. Wenn es in Gegenwart von Erwachsenen und Fremden verwendet wird, hat es eine eher unhöfliche Konnotation.

einen Oberschicht-Status. Diese Komplexität gestaltete Hibas Neudefinition des „falschen Raums“ als Synonym für Geschlechter-Ungleichheit, Rassismus und Klassenvorurteile.

Deshalb bietet der *neqab* als Teil der Modernisierungsbewegung des „Islam“ hin zum „Islamismus“ den Frauen wie Hiba eine „verlockende“ Gelegenheit; während er das Empfinden der Frauen ausdrückt, die sich ungleich behandelt fühlen, und die so geschaffene Identität widerspiegelt, ist er auch daran beteiligt, genau dieses Gefühl immer wieder zu bestärken. Wie mir Hiba und andere *munaqabat*, mit denen ich sprach, verrieten, zeigt der *neqab*, das Symbol einer „reifen“ Erkenntnis der sozialen Ungleichheiten, paradoxerweise gleichzeitig ihre Loyalitäten und die ihrer Körper zu ihren Ehemännern und/oder zukünftigen Ehemännern, für die sie die Identität der nur Allah und ihren Ehe-Männern unterworfenen Frauen annehmen.

In anderen Worten, diese jungen Frauen akzeptierten in ihren „revolutionären“ Gesprächen über gemischtgeschlechtliche Räume die gleichen Regeln, d.h. die Beschränkung der geschlechtsbedingten Ungleichheit auf nur einen Bereich ihres Lebens, die eheliche Beziehung. Wenn die ethnischen und/oder Klassenunterschiede aufgegeben bzw. überwunden wurden, verstärkte sich das Empfinden der gemischtgeschlechtlichen Räume als „kontaminierte“ Bereiche, weil die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern für diese Frauen durch die Konfrontation mit den Klassen- und/oder ethnischen Ungleichheiten im „falschen Raum“ gefördert wurde. Die Bekämpfung der Kontrolle und Macht junger Männer über diese jungen Frauen, die sich (inmitten widersprüchlicher Erfahrungen schnellen politischen Wandels in einer Gesellschaft, die sich nur allmählich von ihren „traditionellen sozialen und geschlechtsspezifischen Normen trennte) aus den gemischtgeschlechtlichen Situationen ergeben hatte, war ein Schritt, der eben diese Normen der Ungleichheit noch verstärkte.

„Es gibt kein Wort über Gottes Wort“: zunehmende „Eigenverantwortung und Selbstbestimmung“ und Abschaffung der elterlichen, sozialen und staatlichen Autorität

Die Erkenntnis, dass sie sich als junge Frau nubischer Abstammung der unteren Mittelschicht in der „falschen“ Welt befand, kennzeichnete die erste Etappe in Hibas Anstrengungen, eine andere Welt zu errichten. Diese Erkenntnis war die psychologische Grundlage, auf die sich die zweite Phase ihrer Aktion stützen würde. Bei der Schaffung ihrer „anderen Welt“, bezog sich Hiba auf einen neuen Rahmen für ihre sozialen Interaktionen. In ihrer neuen oder moder-

nen Lebensweise definierte sie ihre „eigene Autorität“ als die „fehlende“ Autorität, die von nun an in den sozialen Beziehungen ihres täglichen Lebens herrschen würde. In der Tat spielten Hibas institutionalisierte Kenntnisse der *d'awa* eine wichtige Rolle bei der Gestaltung ihrer neuen Art sozialer Kontakte, obwohl die Wahl dieses Bildungswegs nichts mit eigener Wahl zu tun hatte, sondern – wie sie erklärte – von den Zugangsmöglichkeiten des höheren Bildungssystems und der wirtschaftlichen Lage ihrer Familie diktiert worden waren. Dennoch nutzte Hiba den Wert ihrer Vorbildung und ihres Werdegangs. Ihr Zeugnis als *d'awa*-Absolventin wurde für die Legitimierung ihres Anspruchs auf „eigene Autorität und Selbstbestimmung“ eingesetzt; damit konfrontierte sie das Fehlen sozialer Strukturen, um sich gegen Rassismus, Klassenvorurteile und geschlechtsspezifische Ungleichheit zu wenden und die elterliche, soziale und staatliche Autorität in Frage zu stellen.

„Wir erziehen sie, wenn sie jung sind und sie erziehen uns, wenn sie alt sind“: die elterliche Autorität ersetzen

Eines Tages, als ich mich Hibas Elternhaus näherte, traf ich auf ihren Vater, der mit dem Rücken zur verschlossenen Tür vor der Eingangstür stand und die enge Sandstraße vor dem Haus mit Wasser besprenkelte: Wir unterhielten uns einige Minuten und er meinte im Spaß:

„Ist das möglich! Ich erbte dieses Haus von meinem Onkel, es gehört mir. Aber jetzt muss ich meine Gäste draußen empfangen, die Kinder werden groß ... Nicht alle Kinder – Hiba. Nur Hiba, sie schickt mich mit meinen Gästen raus. Wir erziehen sie, wenn sie klein sind, und sie erziehen uns, wenn sie groß sind!!!!“

Die Eltern „erziehen“, wie Hibas Vater es beschrieb, war ein Prozess, der die Neudefinition – von Hibas Seite aus – von Macht und Autoritätsstrukturen auf Familienebene beinhaltete, ein Prozess, der auf die Neudefinierung sowohl der kulturellen Entscheidungen als auch der Erziehungsgewalt ihrer Eltern abzielte (Cicourel 1993:100). Bei der Neugestaltung des häuslichen Raums bemühte sich Hiba neue, macht- und bedeutungsvolle Regeln und Vorschriften durchzusetzen, die sie direkt mit dem Koran oder Hadith in Zusammenhang brachte. Das religiöse und „islamische“ Gewicht, das sie diesen Regeln verlieh, war meist mit der Niederlage ihres Vaters bezüglich der Argumente und dem Verlust seiner Position bei der Aushandlung des Raums verbunden. Folgendes Gespräch zwischen Hiba und ihrem Vater ist in diesem Zusammenhang typisch:

Hiba: „Sag‘ bloß nicht, dass dein Cousin aus Ghezira bei uns übernachtet?“

Vater: „Wo soll er denn wohnen? Bei seiner Tante? Während ich hier bin?“

Hiba: „Wo bleibt deine Ehrfurcht vor Gott? Willst du, dass er sich in einem Haushalt aufhält, wo fünf Frauen sind? Bist du besser als der Prophet, der Männern befohlen hat, nicht in die Wohnung seiner Frauen zu kommen?“

Solch ein Vergleich zwischen ihrem Vater, der nur einen Grundschulabschluss hatte, und dem Propheten war genug, um ihn seinen Vorschlag zurückziehen zu lassen, besonders wenn die Person, die diesen Vergleich machte, jemand mit Hochschulabschluss in islamischen Studien war. Es war jedoch nicht nur die Bildungslücke und die Legitimation der „islamischen“ Studien, die den Vater einen Rückzieher machen ließen: die religiöse Autorität, die sie sowohl aufgrund ihres Universitätsstudiums als auch ihres Diploms in islamischen Studien hatte, brachte es mit sich, dass Hiba sich ein höheres Autoritätsniveau als das ihrer Eltern schaffen konnte. Ihr schroffer Umgang mit den Eltern und die starren bipolaren Werte – „Himmel/Hölle“, „erlaubt/sündig“, „rein/unrein“ und „guter Moslem/schlechter Moslem“ –, die sie in Auseinandersetzungen über bestimmte Gegebenheiten oder Vorfälle vertrat, waren der Grund dafür, dass ihre Eltern sie für eine kluge und erfahrene muslimische Gelehrte hielten.

Hinsichtlich der religiösen Autorität der Familie stimmte Hiba – wie mir ihre Mutter erzählte – mit den gesellschaftspolitischen Maßnahmen des Staates überein, deren Ziel die Islamisierung des Lebensstils ist; durch diesen Schritt soll die Überlegenheit der religiösen Autoritäten über die „traditionellen“ sozialen und politischen demonstriert werden. Bei der Ersetzung der elterlichen Gewalt folgte Hiba dem gleichen Muster, sie bezog sich oft auf die Kraft und den Einfluss der „Traditionen“, mehr noch als der Religion, bei der Sozialisierung ihrer Eltern, der Bildungs- und sozialen Welt ihrer Mutter und ihres Vaters. Oft bekräftigte sie diese Meinung, wenn sie von den Kindheitserinnerungen ihrer Mutter sprach, die ihr erzählt hatte, dass Hibas Großmutter sie als junges Mädchen oft vom Beten abgehalten hatte, indem sie Dinge sagte wie: „Welche Art von Sünden hast du begangen, dass du beten musst?“ Hiba war also kein Einzelfall; ich bin dieser Gleichstellung von „Tradition“ mit Ignoranz¹¹ – in diesem Fall religiöser Ignoranz – in Gesprächen mit anderen Frauen, die sich als „religiös“ bezeichneten, oft begegnet.

¹¹ Dies bezieht sich auf den „traditionellen“ Glauben, dass die frisch verheiratete Frau von den religiös vorgeschriebenen rituellen Waschungen nach dem Geschlechtsakt befreit ist – was sonst eine religiöse Pflicht ist. Dieses Argument wird oft benutzt, um die „Traditionen“ zu diskreditieren.

In der Tat, das Bekämpfen der elterlichen Autorität war kein auf Hiba beschränkter Einzelfall; es war eine kritische Frage für viele junge Frauen, die dabei waren eine neue religiöse und nicht-traditionelle Identität anzunehmen. Eine junge berufstätige Frau erzählte mir triumphierend, dass sie es bezüglich eines Studienaufenthaltes ihrer jüngeren Schwester in Ägypten „fertig gebracht hatte ihre Eltern umzustimmen“, da es ihren Ausführungen zufolge im Islam verboten ist, dass eine Frau länger als drei Tage ohne Begleitung ihres Vormunds oder Beschützers reist. Dann war da auch der Fall von Hibas Freundin, die ihrer Mutter *hijab* auferlegt hatte, indem sie Strategien benutzt hatte, die bis zur Drohung gingen, das Haus zu verlassen. Hibas Gruppe von *munaqabat*-Freundinnen und ihr soziales Netzwerk und sozialer Raum stellte also auch ein Bündnis dar. Wenn sie sich trafen, tauschten die jungen Frauen oft Strategien, Erfahrungen und Neuigkeiten über ihre Projekte aus, um – wie eine junge Frau erklärte – „ihre Familien zum religiösen Leben zu führen“. Ihre Unterstützung für Hibas Sache gestaltete sich so, dass sie ihre Eltern lobten und ihnen versicherten, dass sie ein Leben nach dem Tode voller Segnungen und Wohltaten genießen würden, wenn sie „Gottes Gebote“ befolgten, oder sie tadelten, wenn sie „Gottes Gebote“ nicht befolgten und Gott im Gebet um Vergebung baten.

„Meine Großmutter wird sterben, der Islam jedoch lebt“: soziale Autorität ersetzen

Sieben Monate nachdem ich Hiba kennen gelernt hatte, war ich Zeuge eines der heikelsten Konflikte zwischen Hiba, ihrer Mutter und ihrer älteren Schwester. An dem Tag war ich gerade bei Hiba zu Hause, als ihr Ehemann Hatim wie immer von der Pension kam, in der er wohnte, wenn er am Wochenende kam. Zwei ältere Frauen, Verwandte von Hibas Mutter und deshalb von der Familie als Großmütter bezeichnet, waren an jenem Wochenende auch unter den vielen Leuten im Haus. Sehr geschäftig bei den Vorbereitungen des späten Mittagessens, rief Suha ständig nach Hiba, die mit Hatim im Nebenzimmer war, das durch einen schmalen Gang mit dem Rest des Hauses verbunden war. Hiba sollte kommen und ihr helfen. Gleichzeitig kritisierte Suha, dass ihre Schwester mit ihrem „Verlobten“ so lange allein war. Der Vorwurf der älteren Schwester stützte sich auf die Tatsache, dass die Beziehung zwischen Hiba und Hatim streng als Verlobung und nicht als Ehe definiert war. Suha war sehr besorgt, wie die Gäste die Tatsache empfinden würden, dass Hiba so lange mit Hatim allein war.

Als die Gäste gegangen waren und Hiba endlich wieder auftauchte, begann Suha, unterstützt von ihrer Mutter, ein strenges Kreuzverhör, um die Art der Aktivitäten des Paares zu enthül-

len, die so viel Zeit in Anspruch genommen hatten. Hiba fühlte sich in einer Falle, besonders nachdem sie mit Vorwürfen überhäuft worden war, dass sie sich nicht um ihre Freundin – mich – gekümmert hatte, und sie kämpfte, um sich zu verteidigen. Der heiße Streit ging dann weiter, was denn wohl die Großmütter über ihre lange Abwesenheit gedacht haben mögen. Das „traditionelle“ Erbe wurde auf diese Weise hervorgehoben, Hiba wurde das Recht abgesprochen, sich mit einem Mann zurück zu ziehen, der noch nicht als Ehemann eingestuft wurde, weil die traditionellen Hochzeitszeremonien noch nicht stattgefunden hatten. Dies hatte jedoch eine entgegengesetzte Wirkung, denn Hiba fühlte sich nun stark und wechselte ihre Haltung von Verteidigung auf Angriff. Zurück auf ihrem Gebiet, erklärte Hiba selbstsicher:

„Macht nicht so einen großen Wirbel wegen meiner Freundin. Ich weiß, dass es Salma nichts ausmacht. Und lasst mich mit dem ewigen Gerede über meine Großmütter in Frieden und was sie vielleicht denken mögen. Meine Großmütter werden sterben, aber der Islam lebt. Ob es euch recht ist oder nicht, im Islam ist er mein Mann und niemand hat das Recht etwas zu sagen.“

Hiba kämpfte nicht nur um Hatims soziale Anerkennung als ihr Ehemann, sie verteidigte auch ihre Rechte, die sich von diesem Status ableiteten, die sie in dieser Situation nicht aussprechen mochte. Später dann erfuhr ich von Hiba, dass sie und Hatim schon etwa zwei Monate nach der ‚aqed (der islamischen Hochzeit) auch sexuelle Beziehungen aufgenommen hatten, eine Sache, die sie geheim gehalten hatte, um derartige Situationen zu vermeiden. Trotz der Geheimhaltung und ihren Bemühungen, einen so heiklen Konflikt zu vermeiden, wobei die Autorität der Familie ja durch eine Reihe strenger „Traditionen“ gestützt wird, die das Recht auf Geschlechtsverkehr in solch einer Lage verbieten, ließ sich Hiba in ihrer Meinung nicht beirren, dass sie die soziale Autorität ablehnte.

Hibas Zustimmung den sexuellen Wünschen ihres Mannes zu entsprechen war ein Akt, der die sozial und „traditionell“ verfassten Rechte, die eine ‚aqed-Beziehung regelten, ablehnte. Im Gespräch über ihre sexuelle Beziehung bezog sich Hiba auf die Quälerei der männlichen Natur, die leicht durch die furchtbar gefährliche und „wilde“ Natur der weiblichen Sexualität besiegt werden kann. Sowohl der *neqab* als auch die Befriedigung der sexuellen Wünsche Hatims stellten in diesem Sinne eine Form dar, die sozial gefährliche weibliche Libido durch Schutz der männlichen sexuellen Passivität zu kontrollieren. Sie unterwarf sich also dem sexuellen Begehren ihres Ehemannes als einer religiösen Pflicht und sicherte sich auf diese Weise die körperliche und soziale Trennung von anderen Männern (Mernissi 1996:40). Gleichzeitig appellierte sie an eine höhere Autorität – die Religion –, sie definierte die dieser

Beziehung inhärenten Rechte und Pflichten neu und stellte ihr Tun als einen „modernen“ Akt dar, da sie sonst als sehr unmoralisch eingestuft worden wäre.

Während ich nun jedoch alles über ihre Erfahrung bezüglich der Beziehung mit Hatim noch einmal durchlese, merke ich, dass Sex nicht die einzige Handlung war, die diese Art von Reaktion hervorrief. Von Beginn ihrer Beziehung an hatte sich die Familie Hibas und Hatims gegen die Idee gestäubt, dass *‘aqed* von den traditionellen Hochzeitszeremonien getrennt stattfinden sollte. Die Vorbehalte der Familie kreisten um ihr Bedürfnis, die Familien-„tradition“ beizubehalten, die nicht zur Idee passte, *‘aqed* zu trennen, und um ihre Sorge, dass der Bruch dieser „Tradition“ eventuell zu inakzeptablen Folgen wie z. B. Geschlechtsverkehr des Paares führen könnte.

Obwohl die gesetzliche Ausfertigung des religiösen Ehevertrags und die Aufschiebung der Hochzeitszeremonien heutzutage eine übliche Praxis ist, geschieht dies meistens in den Fällen, in denen der Ehemann ein Migrant ist und die Eheschließung offiziell vollzogen werden muss, um Probleme des Wohnsitzes der Braut und der Reisegenehmigungen zu lösen. Wie im Falle von Hibas Familie, wird der Vollzug der Ehe in diesen Situationen als ein soziales Stigma für die Braut und ihre Familie angesehen. Eine sexuelle Beziehung darf erst aufgenommen werden, wenn die „traditionellen“ Hochzeitszeremonien stattgefunden haben, oder die betreffenden Familien bekannt gegeben haben, dass diese nicht durchgeführt werden und das Paar als verheiratet gilt. Da Hatim im Sudan lebte – zumindest solange sein Studium dauerte – und das Paar die Durchführung der traditionellen Hochzeitszeremonien erst in zwei Jahren plante, sah die Familie keinen Grund dafür, *‘aqed* vorzuziehen. Hiba und Hatim waren jedoch anderer Meinung, und Hatim erklärte es wie folgt:

„Im Islam gibt es keine ‚Verlobung‘, das sind alles alte Bräuche, die Leute ohne religiöse Kenntnisse unbedingt weiter pflegen wollen. Gott vergebe ihnen, es sind sogar die älteren Leute, die herum rennen und groß feiern, um eine ‚Verlobung‘ anzukündigen, eine Beziehung, die im Islam gar nicht zugelassen ist. Wenn ein Mann und eine Frau heiraten möchten, dürfen sie sich nur einmal beim erlaubten Treffen (*el-jalssa el-sharaiyya*) sehen. Bei diesem Treffen muss ein Vormund der Frau zugegen sein und die Frau kann ihren Gesichtsschleier vor dem Mann, der sie heiraten will, lüften. Aber das ist nur ein Mal erlaubt: wenn die beiden sich danach wiedersehen wollen, dann müssen sie dieses Treffen legalisieren, sie müssen heiraten ... die *‘aqed*-Zeremonie vollziehen.“

‘Aqed ist der sozialen Auffassung des Paares zufolge die einzig akzeptierte Form der Beziehung. Hiba widersetzte sich der sozialen Autorität ihrer Familie, die nicht nur die Idee eines

Ehevertrags vor den „traditionellen“ Zeremonien ablehnte, sondern auch die Wahl eines nicht-sudanesischen Ehemanns missbilligte:

„Ich sagte ihm (meinem Vater), dass der Prophet Musliminnen den Rat gibt, den Mann mit einem guten religiösen Niveau zu nehmen, und er sagte, dass alle Muslime gleich sind. Ich sagte ihm auch, dass ich mich Gott nicht widersetzen werde, bloß weil er gesagt hat, dass es nicht in der Familientradition ist, einen Fremden zu heiraten. Wenn die Familientradition nicht die Verantwortung für diese Eheschließung übernehmen will, kein Problem, ich kann es allein machen, das *Shara'iyya*¹² ist um die Ecke.“¹³

Hiba setze also ihren eigenen Willen durch: sie konnte die Familie zwingen, ihre Wahl zu akzeptieren; sie bestand darauf, die Parameter der „Verlobungs“-Beziehung neu zu definieren und demgemäß *'aqed* zu vollziehen und Geschlechtsverkehr mit Hatim zu haben, bevor ihre Beziehung als Ehe von den sozialen und „traditionellen“ Organen begutachtet worden war. Später im gleichen Jahr gelang es Hiba auch noch ihre traditionellen Hochzeitszeremonien auf eine andere Art zu gestalten, die die meisten „traditionellen“ Arrangements und Vorbereitungen als sündhaft und in islamischen Kategorien als unzulässig einstufte. Dies bezog sich auf eine Menge von Dingen, von der geschlechtsbezogenen Raumaufteilung, dem Einsatz und Gebrauch von Fotografie und Henna-Bemalungen bis hin zu den Liedern, die die Frauen singen würden, um ihre Freude auszudrücken. Ihr bipolares Werteschema von „gut“ und „böse“, „sündhaft“ und „erlaubt“, „islamisch“ und „traditionell“ kam in diesen Vorbereitungen und Arrangements voll zum Ausdruck. Durch diesen Prozess stand sie in direkter Konfrontation mit den älteren Frauen ihrer Familie und der Nachbarschaft, die die weibliche soziale Macht vertraten und sich jeden Tag trafen, um das Ereignis vorzubereiten. In anderen Worten, sie konnte den Rahmen ihrer Ehepartnerwahl ausdehnen, weil sie die vorgegebenen nationalen Grenzen der sozialen Überzeugungen, die die „richtige“ Wahl durch ethnische und nationale Kriterien festlegten, durchbrach. Sie konnte ihren Bewegungsspielraum erweitern und moderne Rechte einbeziehen – Sex, zum Beispiel. Und sie konnte ihre Hochzeitsfeierlichkeiten auf andere Art als die von der Tradition vorgeschriebenen arrangieren. Außerdem konnte sie ihrem angestrebten Ziel von „Raum“ und Autonomie wie z.B. der Afrikareise für *d'awa* näher kommen. Wie ihr Fall zeigt, war sie dabei den Sinn der „Tradition als Mythos“ zu erkennen,

¹² *Shara'iyya* ist das Zivilgericht, der Name kommt von *Sharia*, dem weiblichen Adjektiv des Wortes *Shari'a*.

¹³ Gemäß des muslimischen Personengesetzes (MPL Muslim Personal Law) von 1991, Teil 37, hat eine Frau das Recht, die Vormundschaft – eine Bedingung für die Gültigkeit der Ehe – eines Richters an einem Familiengericht zu beantragen, wenn sie beweisen kann, dass keine vernünftigen Gründe bestehen für die Abweisung eines Kandidaten durch ihren eigenen Vormund. Dem gleichen Gesetz zufolge liegt es in der Verantwortung des Vormunds zu definieren, ob der vorgeschlagene Mann die Kriterien der Ehesfähigkeit erfüllt oder nicht. Die Religion des Mannes ist das wichtigste Kriterium für die Ehesfähigkeit; wenn eine Frau die Frömmigkeit des Mannes

eine Tradition, die durch individuelles Handeln oder soziale Institutionen verändert werden können (Lachenmann 1997:49).

„Wenn sie den wahren Islam nicht durchsetzen können, sollten sie abtreten“: Ablehnung der staatlichen Autorität

Im Laufe meiner sozialen Interaktion mit Hiba begegnete ich bei verschiedenen Gelegenheiten ihrer Verschwörungs-Theorie und Haltung in bezug auf den islamischen Charakter des sudanesischen Staates. Hibas kritische Haltung hinsichtlich des staatlichen „Islamisierungsprojektes“ und seines Charakters stützte sich auf ihren authentischen Islam-Diskurs. Die vom Staat propagierten Slogans stellten den „richtigen“ politischen Geist für einen islamischen Staat dar; doch der Staat sei unfähig, diesen Geist zu implementieren und ihn auf die Ebene des alltäglichen Verhaltens der Menschen zu übertragen. Wiederholt erwähnte sie die Kleiderordnung, die Durchsetzung getrennter öffentlicher Räume für Männer und Frauen und die Medien, deren Aufgabe es sei staatliche Defizite bei der Etablierung und Sicherung der islamischen Lebensart hervorzuheben. Hiba zufolge spiegelt der politische und soziale Widerstand gegenüber dem „Islamisierungsprojekt“ den Mangel an effektiven staatlichen Implementierungsmechanismen wider. Anstatt auf diesen Widerstand aggressiv zu reagieren, so Hiba, solle der Staat die Implementierung – nicht das Projekt – des Aufbaus eines islamischen Lebensstils begrifflich neu darstellen. Sie war sich bewusst, dass es Widerstand gegen den Staat und sein „Islamisierungsprojekt“ gab. Was sie nicht akzeptieren konnte war die Möglichkeit seiner Interpretation als eine Ablehnung des Projektes. In ihrem Diskurs ist das Individuum ein Bürger des islamischen Staates, im Gegensatz zu einem aktiv Handelnden bei der Errichtung solch eines Staates; wenn die Eingaben und Wünsche der Menschen berücksichtigt werden sollen, dann im Rahmen des islamischen Staates und als Implementierer seiner „islamisierten“ Mission und Politik.

Zur Verteidigung ihrer Ansicht über den „islamischen“ Staat erklärte sie:

„Der Islam kann von keinem Muslimen abgelehnt werden. Gott vergebe mir, wenn ich mich irre, aber diese Leute tun nicht genug, um die Menschen zu überzeugen, den wahren Islam zu leben. Ich mag diese seltsamen Vorkommnisse überhaupt nicht, wenn Leute auf den Straßen gedemütigt werden; neulich hörte ich, wie junge Männer und Frauen von der Polizei auf der Straße verhört wurden, nur weil sie nachts am

beweisen kann, so dass die Ablehnung des Vormunds unberechtigt ist, dann kann sie der Vormundschaft eines Richters sicher sein, um die Ehe zu schließen.

Nil spazieren gingen. Das ist dann der Grund, dass die Menschen die Regierung hassen, sie müssen Anstrengungen unternehmen, um mit ihrer Politik zu überzeugen, aber sie gehen den leichteren Weg ... Bestrafung, sie tun einfach nicht genug. Die Sudanesen haben ihr Leben lang in einem weltlichen Staat gelebt, sie haben den Islam vergessen ... sie sind wie die Araber vor dem Islam, der Prophet hat sie Schritt für Schritt überzeugt. Natürlich sie dürfen nicht langsam sein, denn der Islam existiert schon vierzehn Jahrhunderte, aber sie müssen den Schritten des Propheten folgen. Und wenn sie den wahren Islam nicht verwirklichen können, dann sollten sie gehen.“

Dieses „nicht genug tun“ in Hibas Diskurs bestreitet also nicht die Gültigkeit des existierenden „islamischen“ Staates. Es ist der Mangel an *d’awa*-Aktivität und –Geist, der sie dazu veranlasst, den Staat als nicht „islamisch“ genug zu bezeichnen. Da sie sich in diesem Themenbereich gut auskennt und viel davon versteht, hob sie die Notwendigkeit hervor, *d’awa*-Aktivitäten für Muslime zu beleben und zu fördern, und sie kritisierte den Staat wegen seines Versagens bei der Einbeziehung dieser Dimension in seine politischen Zielsetzungen und Bestrebungen, obwohl es der einzige „richtige“ Weg sei, um eine islamische Gesellschaft zu schaffen. Als ich sie darauf ansprach, dass ich in ihrem Verhalten ihrer Familie gegenüber auch den *d’awa*- und persönlichen Überzeugungsgeist vermisste, drehte sie dieses Argument um. Sie glaube es sei ein Fehler der effektiven Implementierung der islamischen Lebensart auf Staatsebene, deshalb falle es den Mitgliedern ihrer Familie so schwer, ihre *d’awa*-Implementierung auf kleinerer Ebene zu folgen, was Konfrontation, Streit und Widerstand gegenüber dem Wandel mit sich bringe.

Bei einer Gelegenheit begleitete ich sie zum Innenministerium, um einen Passantrag zu stellen. Die Aufforderung des Fotografen, ihren Gesichtsschleier zu lüften, um das Passbild zu machen, wurde von ihr entrüstet mit einem Wortschwall zurückgewiesen. Doch bei dieser Gelegenheit zeigte sie dann doch ihr Gesicht, weil sie ohne ein Foto ihres Gesichtsprofils keinen Pass bekommen konnte. Doch ihr Angriff auf den Staat und seine Vertreter hielt während der zwei Stunden an, die wir im Ministerium waren. Während wir auf ihre Papiere warteten, erzählte sie die Geschichte des Fotografen fast jedem Beamten und argumentierte, dass sie sich „entwickeln“ müssten, „modern werden“ sollten, eine andere Art der Identifikation erfinden sollten, bei der Frauen nicht ihr Gesicht zeigen müssten. Sie sagte, wenn Frauen gezwungen seien bei der Interaktion mit dem Staat Teile ihres Körpers zu zeigen, werde der Sudan nie eine islamische Gesellschaft aufbauen. Ihre Argumente stießen auf verschiedene Reaktionen: einige stimmten ihr zu, andere sagten, dass solch ein extremistisches Denken niemals zu einer islamischen Gesellschaft führen könne, und eine dritte Gruppe schüttelte nur einfach den Kopf, um ihr zu verstehen zu geben, dass sie ihr Verhalten „seltsam“ fanden.

Was sich nun aus dieser Episode als wichtig herausstellte war die Tatsache, dass Hiba in der Lage war, eine religiöse und soziale Identität geltend zu machen. Ich hätte mich wahrscheinlich ruhig verhalten, hätte es unterlassen, die islamische Ideologie des Staates direkt oder symbolisch zu beleidigen, um die Ausstellung meiner Papiere nicht zu gefährden; sie jedoch forderte den Staat heraus, kritisierte ihn eindrucksvoll und energisch mit Worten, direkt am Ort einer offiziellen Regierungsbehörde. Diese gleiche Überzeugung, dass der Staat nicht islamisch genug ist, stand zum Beispiel hinter ihrer Entscheidung, nicht in öffentliche Parkanlagen zu gehen. Hier beurteilte sie die staatliche Intervention als unzureichend, um den „richtigen“ Raum für Unterhaltung und soziale Interaktion zu schaffen, obwohl es Staatsorgane gibt, die das Verhalten der Besucher in den öffentlichen Anlagen, die Kleidung der Frauen und die Interaktionen zwischen Männern und Frauen kontrollieren. Das Gleiche sagte sie, um ihre Einordnung der visuellen Medien als deutlich unislamisch einzustufen.

Hiba zufolge ist nicht nur der Staat nicht „religiös“ genug; auch die „traditionellen“ religiösen Obrigkeiten empfand sie gleichermaßen. Die religiösen *sheikh* und Sufi-Führer und ihre Aktivitäten waren sehr oft Ziel ihrer Kritik in den Gesprächen über die islamische Lebensart. Die *d'awa* (Mission) für Muslime ist diese Obrigkeiten aus der sudanesischen Gesellschaft zu entfernen. Hibas Ansicht nach ist der Glaube an diese Obrigkeiten „traditionell und rückständig“, nicht religiös. Außerdem sieht sie es als Zeichen für die Rückständigkeit der sudanesischen Gesellschaft, dass diese Obrigkeiten weiterhin als bedeutende soziale und religiöse Führer agieren; dies war für sie einen weiteren Grund, die staatlichen Machthaber abzulehnen, die es nicht geschafft hatten, den Sudan von solcher Rückständigkeit zu befreien und ihn in Richtung wahre islamische Gesellschaft zu führen.

Diese Gespräche über „traditionelle“ religiöse Obrigkeit und Staat waren fast jeden Freitag Anlass für einen Streit in Hibas Haus. Hibas Vater, wenn er schon seine weiße *emma* und *jalabiyya* – die traditionelle Tracht der Männer – an hatte und aus dem Hause zu den Freitagabend-Gebeten in die Moschee gehen wollte, verwickelte sich stets in ein Streitgespräch mit seiner Tochter. Sie erinnerte ihren Vater immer wieder und versuchte ihn zu überzeugen, seine wichtigsten Gebete am Freitag Abend nicht in einer Moschee der Sufi-Sekte zu verrichten. Es gebe nichts was im Islam *sufia* genannt werde und es sei an der Zeit für ihren Vater, „Fort-schritte“ in dieser religiösen Praxis zu machen. Ihr Vater jedoch bestand darauf, seine Gebete am selben Ort zu verrichten, an dem er vor 45 Jahren begonnen hatte, öffentlich zu beten.

Erweiterung des Horizonts: Schlussbemerkungen

Hibas symbolische und religiöse Praktiken können als ein Projekt zur Gestaltung ihrer Individualität verstanden werden, um durch islamische symbolische Praktiken ihren eigenen gesellschaftlichen Raum zu schaffen und die Entwicklung ihres Selbsts zu fördern. Diese Praktiken sind besonders bedeutsam, wenn man sie mit dem, was Hiba als „Traditionen“ identifiziert, vergleicht und getrennt betrachtet. Sie erhalten auch eine Bedeutung in Zusammenhang mit Institutionen wie der Islamischen Universität oder der Islamischen Mission, im Gegensatz zu den „traditionellen“ Institutionen und Strukturen. In einer Konfrontation, die die Gültigkeit der „Traditionen“ als Kontext oder Quell islamischen Wissens wesentlich erschüttert, spielen sie außerdem beide Seiten gegeneinander aus. Dennoch ist der „traditionelle“ Islam als etwas kulturell „Anderes“, als ein alternativer Weg für junge islamistische Frauen von Bedeutung. Die in diesem Fall vorgestellten islamischen Symbole und kulturellen Praktiken identifizieren sowohl den Westen als auch die „Traditionen“ am gleichen kulturellen Pol, als das „Andere“. Man muss jedoch zugeben, dass der Westen auf dieser Diskursebene mehr als kulturell „anders“ hervorsteht, während die „Traditionen“ in Frage gestellt und angegriffen und durch alltägliche Praktiken der jungen Islamisten abgelöst und ersetzt werden. Doch die Beziehung zwischen der Kultur islamischer Frauen und dem Westen oder auch den „Traditionen“ ist konfliktiv und unklar. Die Ambiguität besteht z.B. in der Ablehnung der „Tradition“ und der Lokalkulturen als Rahmen für den Islam und der Notwendigkeit sich auf sie als das „Andere“ zu beziehen, um die spezifische Kultur des „wahren Islam“ zu bekräftigen und zu differenzieren.

Diese Gestaltung der Individualität der islamistischen Frauen schließt sowohl ihr Geschlecht als auch die Klassenzugehörigkeit und ethnische Stellung mit ein. Es besteht in einer Verarbeitung von symbolischem und kulturellem Kapital, das durch den Gebrauch verschiedener Formen der arabischen Sprache, der Kleidung, Bewegungsmuster, Organisation des Raumes, des Feierns der Feste und der sozialen und geschlechtsspezifischen Interaktion akkumuliert wird. Durch dieses Kapital werden die elterliche, soziale, „traditionell“ religiöse Gewalt und sogar der islamistische Staat in Frage gestellt und ihre Macht und Kontrolle ausgehandelt oder bestritten. Der beanspruchte „wahre“ Islam ist eine Art und Weise der Reinigung des eigenen sozialen Umfelds von der durch soziale Strukturen und sozialer Differenzierung geförderten sozialen Kontrolle. In diesem Fall ist es ein Modernisierungsprozess und/oder eine Neudefinierung der „Traditionen“ und „traditionellen“ Strukturen. Dies bedeutet nicht nur, dass der

sich wandelnde Charakter sowohl der „Modernität“ als auch der „Tradition“ zum Ausdruck kommt, sondern auch, dass „Modernisierung“ ein Produkt eines spezifischen Kontexts und einer spezifischen Geschichte ist, die nicht unbedingt „Verwestlichung“, sondern auch Islamisierung“ bedeuten kann.

Literaturverzeichnis

Bhattachara, Nadini, 1996: Behind The Veil: The Many Masks of Subaltern Sexuality, in: Women's Studies International Forum, Bd. 19, Nr. 3, S 277-292.

Bourdieu, Pierre, 1977: Outline of a Theory of Practice, Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre, 1990: The Logic of Practice, Stanford: California Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre, 1991: Zur Soziologie der symbolischen Formen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Cicourel, Aaron, 1993: Aspects of Structural Theory of Knowledge, in: Craig Calhoun, Edward Lipuma und Moishe Poston (Hg.), Bourdieu: Critical Perspectives, London: Polity Press, S. 89-113.

Lachenmann, Gudrun, 1997: Selbstorganisation sozialer Sicherheit von Frauen in Entwicklungsländern, in: Marianne Braig, Ursula Ferdinand, Marta Zapata (Hg.), Begegnungen und Einmischungen, Festschrift für Renate Rott zum 60. Geburtstag, Stuttgart: Hans-Dieter Heinz Akademischer Verlag, S. 395 – 415.

Macleod, Arlene, 1991: Accommodating Protest, Working Women, the New Veiling and Changing in Cairo, New York: Colombia University Press.

Mernissi, Fatima, 1996: Women's Rebellion in Islamic Memory, London: Zed Books.

Moore, Henrietta, 1994: A Passion for Difference, Essays in Anthropology and Gender; Cambridge: Polity Press.

Nageeb, Salma A., 2000: Stretching the Horizon: New Spaces and Old Frontiers: Women's Construction of Social Space in Sudan, Fakultät für Soziologie, Universität Bielefeld (unveröff. Diss.).

Nageeb, Salma, 2001: Weibliche Inbesitznahme öffentlicher Räume, in: Gudrun Lachenmann und Petra Dannecker (Hg.), Die geschlechtsspezifische Einbettung der Ökonomie, Hamburg: Lit Verlag, S. 183 – 202.

Werner, Karin, 1998: Deconstructing the Issue of Islamic Fundamentalism: Approaching the Issue, in Georg Stauth (Hg.), Yearbook of the Sociology of Islam, 1, Islam, a Motor or Challenge of Modernity, Münster: Lit Verlag, S. 35-56.

Werner, Karin, 1997: Between Westernization and the Veil: Contemporary Life Styles of Women in Cairo, Bielefeld: transcript.